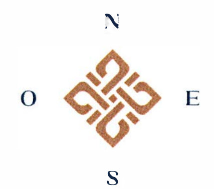
Alijia Izetbegović



L'ISLAM
entre
Orient et Occident

À l'inverse, l'Islam, par son essence intégrale, embrasse pleinement la nature de l'Homme dans toute sa bipolarité et sous tous ses aspects : la conscience et la matière, l'âme et le corps, la spiritualité et la nature, la pensée et la pratique, la culture et la civilisation, ce monde et l'autre.



ISBN : 978-2-493295-46-0




Alija Izetbegović

L'Islam entre Orient et Occident



HÉRITAGE
ÉDITIONS




Quoi qu'il se lève de l'Est, audacieux et brillant,
Ce n'est que lorsqu'il s'échappe des chaînes de l'Orient et de l'Occident,
Que le soleil se montre sans voile apparent,
Brûlant et s'enflammant d'un feu ardent.
Ivre de sa splendeur, il jaillit de son Orient,
Soumettant tous les horizons à son ascendant.
Sa nature est innocente de l'Orient comme de l'Occident ;
Quoi qu'à l'origine, il soit — il est vrai — issu du Levant.

Muhammad Iqbal, *Javîd Nâma.*



Préface

« L'Islam entre Orient et Occident », à n'en pas douter, est une œuvre magistrale qui ne laissera aucun lecteur intéressé par les choses de l'esprit indifférent. À la fois travail remarquable de recherche multidisciplinaire, survol de l'histoire de l'humanité, étude comparative des prémisses fondamentales et des conséquences sociales, juridiques, politiques, culturelles, psychologiques et même artistiques des grandes idéologies concurrentes de ce monde, cet essai philosophique unique en son genre est sans conteste l'un des ouvrages les plus marquants — et surtout, originaux — de la pensée islamique contemporaine. Fin connaisseur de l'Occident et de sa vision du monde, qu'elle soit d'inspiration chrétienne ou matérialiste, Alija Izetbegović éblouit par sa maîtrise impressionnante de tous les sujets abordés, débattant avec autant d'aisance du rôle de la famille et de la théorie de l'évolution, de l'existentialisme et de la biologie moléculaire, de l'art gothique et de l'humanisme, n'hésitant pas à s'aventurer avec brio dans des domaines aussi divers que la littérature, la physique, la sociologie, la biologie, l'architecture, la zoologie, le théâtre ou l'anthropologie.

Mais au-delà de l'érudition incontestable de l'auteur, c'est avant tout une thèse centrale qui est ici défendue dans ce texte majeur, plusieurs fois réédité dans sa langue originale, le bosniaque, et traduit en anglais[1], en turc, en malais, en arabe et en albanais : celle de l'Islam en tant que « voie médiane » — un terme polysémique qui rappelle la « communauté du juste milieu » évoquée dans le Qur'ân[2] — entre les deux visions du monde tout à fait distinctes qui ont dominé l'histoire des derniers siècles de l'Occident, et au-delà, du monde, à savoir la vision religieuse pure et la vision matérialiste pure, qui n'offrent que des réponses partielles aux grandes questions de la vie et de l'existence. À l'inverse, nous dit Izetbegović, l'Islam, par son essence intégrale, embrasse pleinement la nature de l'Homme dans toute sa bipolarité et sous tous ses aspects : la conscience et la matière, l'âme et le corps, la spiritualité et la nature, la pensée et la pratique[3], la culture et la civilisation, ce monde et l'autre. Par cette

---

1 La traduction ici publiée est basée sur la version anglaise, publiée aux États-Unis en 1984 — qui fut, par ailleurs, la première version publiée du livre, puisque l'auteur était alors emprisonné par le régime communiste yougoslave (cf. Biographie). La première édition en langue bosniaque (ou serbo-croate) ne paraîtra qu'après la libération d'Alija Izetbegović, à Belgrade, en 1988.

2 « C'est ainsi que Nous avons fait de vous une communauté du juste milieu afin que vous soyez témoins parmi les hommes. » (Qur'ân, 2/143)

3 Il est d'ailleurs intéressant de noter que, dans sa propre vie, Alija Izetbegović représenta lui-même parfaitement cette bipolarité entre la pensée et l'action — à la fois penseur et militant, philosophe et homme d'État, érudit et commandant en chef d'une armée lors de ce qui fut sans doute la guerre la plus terrible d'Europe depuis 1945.

synthèse intellectuelle et concrète du meilleur des deux traditions rivales, donc, l'Islam sublime les oppositions et s'avère la meilleure réponse à cette dualité humaine innée — la seule conception à même de résoudre toutes les contradictions qui forment la base philosophique de la crise morale et culturelle du monde moderne. À travers cette approche revisitée et reformulée en termes intelligibles à l'Occident de la tradition islamique, l'auteur démontre également la vitalité de l'Islam et sa capacité à produire des penseurs de grande stature intellectuelle à toutes les périodes de l'Histoire et dans chaque partie du monde — ici, en plein cœur du Vieux Continent, une situation géographique qui n'a pu manquer d'influencer la perspective innovante de cet ouvrage rédigé par un homme enraciné dans une tradition à la fois authentiquement islamique et authentiquement européenne.

Quelques remarques, enfin, nous semblent nécessaires avant de laisser la parole à l'auteur, qui exprime bien mieux que nous son idée-phare. Le lecteur pourra ainsi s'étonner — et peut-être, même, en ressentir une certaine frustration — de ne pas trouver, sur des dizaines de pages, parfois des chapitres entiers, la moindre mention de l'Islam, des musulmans ou du Qur'ân : il faut ici, le plus souvent, lire en filigrane et interpréter ces longues digressions selon la philosophie et la volonté d'Alija Izetbegović, en percevant la « solution médiane » qu'offre l'Islam et sa méthode dualiste entre les concepts opposés qui sont présentés ; « L'Islam entre Orient et Occident » est ainsi une œuvre qui ouvre la porte à nombre de réflexions connexes que l'auteur n'a pas nécessairement verbalisées de manière systématique. Notons également

qu'il faut comprendre les nombreux passages consacrés à la réfutation du marxisme dans leur contexte — la guerre froide[1] — et celui de l'expérience personnelle d'Alija Izetbegović, qui connut l'inhumanité de ce système de pensée et de ses conséquences concrètes jusque dans sa chair. Quoique ces théories, au sens strict, ne soient plus nécessairement pertinentes à notre époque, le bloc de l'Est ayant disparu il y a désormais plus de trois décennies, le matérialisme et son mode de pensée demeurent néanmoins sous d'autres formes — trouvant, notamment, une actualité tragique dans le modèle chinois et son traitement des Ouïghours. Il conviendra enfin de faire preuve d'une certaine indulgence à l'égard de l'auteur sur certains aspects purement « islamiques » de cet ouvrage, en se rappelant de son environnement et de son contexte : celui d'un penseur en « état de siège » intellectuel, vivant sous une certaine chape de plomb et persécuté par les autorités communistes de son pays, sans perspective d'effondrement prochain de ce régime inique, avec un accès limité aux sciences islamiques traditionnelles et aux courants de pensée du monde arabe, turc ou indo-pakistanais, qu'il ne pouvait découvrir qu'à travers les traductions en anglais et en français des œuvres majeures issues du monde musulman.

C'est donc aussi, au-delà des théories présentées, comme une expression d'un immense courage intellec-

1 L'on considère ainsi généralement que la plupart des chapitres de ce livre furent écrits entre 1965 et 1980. Cf. '*Islam in 'Islam between East and West*'', Enes Karic (2013), Journal of Intercultural and Religious Studies (4) 7-62.

tuel en cette ère troublée que « L'Islam entre Orient et Occident » doit se lire et s'appréhender.

‘Issâ Meyer, Manchester
le 5 juin 2022



Biographie de l'auteur

Philosophe et chef de guerre, avocat et militant islamique, opposant politique et chef d'État, embastillé pendant huit longues années, assiégé plus de trois ans en sa capitale au cœur même de l'Europe, la vie haute en couleur d'Alija Izetbegović est fascinante à plus d'un titre.

Notre auteur naît le 8 août 1925 dans la petite ville de Bosanski Šamac[1], au sein de ce qui est alors le Royaume des Serbes, Croates et Slovènes — la future Yougoslavie. Issu d'une famille historiquement distinguée mais appauvrie par le reflux et la chute finale du dernier des califats, il descend de la plus fine aristocratie ottomane des Balkans : son ancêtre Izetbeg Jahić, un noble de Belgrade, s'est installé dans le vilayet ottoman de Bosnie après le retrait des dernières troupes musulmanes de Serbie. Les Izetbegović ont, par la suite, conservé des liens très forts avec la Turquie : alors que le grand-père d'Alija servait dans l'armée du sultan à Istanbul, il a ainsi épousé une femme turque avant de s'installer avec elle à Bosanski Šamac. Devenu maire de cette petite bourgade de province,

---

1 Aujourd'hui au sein de la Republika Srpska, l'entité serbe de la Bosnie-Herzégovine.

l'homme s'est fait connaître et respecter non seulement de ses coreligionnaires musulmans, mais également des Serbes orthodoxes, après avoir sauvé quarante des leurs des représailles aveugles des autorités austro-hongroises [1] après l'assassinat de l'archiduc François-Ferdinand par un nationaliste serbe, en juin 1914 — l'événement à l'origine de la Première Guerre mondiale.

Durant la Première Guerre mondiale, justement, le père d'Alija, Mustafa Izetbegović, est mobilisé dans l'armée austro-hongroise et combat sur le front italien, dont il revient — comme beaucoup — semi-paralysé. Après une faillite professionnelle, en 1928, il s'installe avec sa famille à Sarajevo, la plus grande ville de Bosnie, où ses enfants reçoivent une éducation essentiellement profane et non religieuse. Malgré tout, en 1941, à seize ans à peine, Alija Izetbegović prend déjà part à la fondation d'une association islamique créée sur le modèle des Frères Musulmans égyptiens — les « Jeunes Musulmans » (*Mladi Muslimani*). En pleine Seconde Guerre mondiale, la région est alors divisée entre trois forces en présence, dans un chaos qui semble inextricable : l'Allemagne nazie, qui a envahi les Balkans, et ses collaborateurs locaux, le régime nationaliste croate des Oustachis et la division Waffen-SS Handschar, formée en grande partie de

1 La Bosnie demeura sous souveraineté ottomane de sa conquête par le sultan Mehmed II, en 1463, à son occupation par l'armée austro-hongroise en 1878 ; elle fut formellement annexée et intégrée à l'empire austro-hongrois en 1908, avant de tomber entre les mains du Royaume des Serbes, Croates et Slovènes après la Première Guerre mondiale, en 1918, qui deviendra le Royaume de Yougoslavie en 1929.

soldats bosniaques musulmans, sous la houlette du grand mufti de Jérusalem, Amîn al-Husaynî ; les nationalistes et royalistes serbes, les Tchetniks ; et enfin, les partisans communistes yougoslaves menés par Tito — chacun des camps faisant copieusement usage du massacre de civils et, dans le cas des Oustachis, d'un véritable nettoyage ethnique de grande ampleur. Quoi qu'Alija Izetbegović, à peine sorti de l'adolescence, semble se tenir soigneusement à l'écart de l'un ou l'autre de ces camps, il est arrêté par les Tchetniks en 1944, mais relâché par gratitude envers le rôle de son grand-père dans la libération des otages serbes, trente ans plus tôt — dans la région, on a la mémoire longue.

Après la guerre, Izetbegović, qui a entre-temps obtenu un diplôme en droit de l'université de Sarajevo, est néanmoins arrêté en 1946 par les communistes yougoslaves, accusé — à tort, et sans la moindre preuve — d'avoir collaboré avec l'occupant nazi et condamné à trois ans de prison — une incarcération précoce qui semble surtout liée à son opposition au nouveau régime socialiste de Tito et à son activisme considéré comme une forme « d'extrémisme islamique ».[1] Après avoir purgé

1 Comme tout régime communiste, la Yougoslavie était globalement hostile à la religion et mena ainsi une politique de laïcisation forcenée — quoique moins marquée qu'en URSS ou en Albanie voisine. Au nom de la « modernité » et du « progrès », notamment, le port du *hijâb* et du *niqab* fit l'objet d'une hostilité particulière, et nombre de cérémonies de « dévoilement » très symboliques furent organisées en Bosnie et ailleurs. C'est dans ce contexte difficile, celui de la lutte pour la préservation de la religion musulmane dans une société en voie de sécularisation avancée, qu'il faut comprendre la nature de l'engagement islamique d'Alija Izetbegović durant cette

sa peine, et tout en exerçant son métier d'avocat, Alija Izetbegović n'en reste pas moins engagé en politique — toujours dans une forme d'opposition plus ou moins ouverte au pouvoir. Organisateur d'activités éducatives et sociales islamiques, entre autres conférences et écrits, il est pendant plusieurs décennies une source constante d'inspiration intellectuelle et spirituelle pour des milliers de jeunes musulmans bosniaques.

Son activisme prend une nouvelle dimension avec la publication, en 1970, d'un essai à la fois religieux, moral et politique, « Le manifeste islamique »[1], où il exprime ses opinions sur la relation entre l'Islam, l'État et la société, lance un appel au renouveau islamique et à la fondation d'un État sur cette base, et appelle à concilier la tradition musulmane, le progrès scientifique et la modernisation. En somme, par cette œuvre théorique, Izetbegović veut montrer comment l'Islam et l'État islamique peuvent exister dans le monde moderne. Naturellement, ces écrits ne sont guère au goût du pouvoir yougoslave, qui interdit aussitôt l'ouvrage. Ce n'est pourtant que treize ans plus tard[2], en avril 1983, qu'Alija Izetbegović et douze autres militants musulmans bosniaques sont arrêtés et jugés par un tribunal de Sarajevo au titre de différents chefs d'accusation : on les accuse, pêle-mêle, de conspirer pour refor-

---

période, ainsi que les nombreuses lignes consacrées au marxisme dans cet ouvrage.

1 Traduit en français et publié aux éditions Al-Bouraq.

2 C'est durant cette période de treize ans, entre la publication du « Manifeste islamique » en 1970 et son incarcération en 1983, qu'Alija Izetbegović écrivit la majeure partie de l'œuvre dont il est ici question, « L'Islam entre Orient et Occident. »

mer l'organisation interdite des « Jeunes Musulmans », de chercher à fonder et bâtir un État islamique en Bosnie[1], de « propagande hostile » et « d'attaques contre le socialisme », de « digressions fondamentalistes », d'avoir organisé une visite à un congrès islamique en Iran, ou encore « d'association à des fins d'activité hostile inspirée par le nationalisme bosniaque ». Après une parodie de procès à la manière de la « justice » expéditive des régimes de l'Est, la sanction tombe pour notre auteur : quatorze années d'emprisonnement. En Occident, le verdict est très largement condamné comme une atteinte aux droits de l'Homme et à la liberté religieuse ; c'est l'époque où les mouvements islamiques sont perçus comme des alliés naturels à l'Ouest, dans le contexte de la guerre froide face au communisme athée. Face au tollé international, la peine d'Izetbegović, dont l'on reconnaît qu'il n'a ni usé ni préconisé l'usage de la violence, est donc réduite à douze ans. Mais seulement cinq ans plus tard, en 1988, le bloc de l'Est vacille et le régime yougoslave entre, comme toutes les nations communistes à bout de souffle d'alors, dans une période de réforme et de libéralisation. Dans le cadre de cette tentative d'apaisement visant à sauver ce qui peut encore l'être, Izetbegović est gracié et libéré,

1 Des citations du « Manifeste islamique » furent largement utilisées à cet effet — quoique la Bosnie ne soit pas spécifiquement mentionnée dans l'ouvrage, et que l'auteur ait lui-même insisté sur le fait que son idée d'État islamique ne visait pas la situation dans son propre pays, où les musulmans étaient minoritaires, mais plus généralement dans le monde musulman et les nations majoritairement musulmanes.

quoique sa santé ait durement souffert de ces années d'emprisonnement, à soixante ans passés.

Quoi qu'il en soit, l'ouverture du système politique yougoslave à la démocratie et au multipartisme incite Izetbegović et ses camarades à fonder, dès 1989, un parti politique, la SDA (Stranka Demokratske Akcije — « Parti d'Action Démocratique »), pour défendre au mieux les intérêts des Bosniaques musulmans, tandis que les Serbes et les Croates du pays [1] créent également les leurs sur une base ethnique. Dès les premières élections libres, le SDA remporte un tiers des sièges et la plus grande part des voix ; puisque, selon la constitution de Bosnie, les trois nations constitutives doivent se partager une présidence tournante multiethnique, Izetbegović devient alors le premier président du pays, qui est encore une partie intégrante de la Fédération de Yougoslavie. Mais ces accords de partage du pouvoir s'effondrent vite avec l'explosion des tensions ethniques qui suivent les premiers combats entre Serbes et Croates dans la Croatie voisine, à l'été 1991. Pour éviter que la Bosnie ne sombre à son tour dans la guerre, Izetbegović propose une confédération aux liens très souples entre les trois communautés — une solution pacifique afin d'éviter le bain de sang. Mais les nationalistes serbes acèrent leurs armes et se préparent déjà à l'affrontement, car les revendications rivales des uns et des autres sont fondamentalement incompatibles : Bosniaques musulmans et Croates veulent une Bosnie

1 La république de Bosnie comprend en effet, sur son territoire, trois nations distinctes : les Bosniaques musulmans (environ 50 % de la population), les Serbes orthodoxes (environ 30 %) et les Croates catholiques (environ 15 %).

indépendante, tandis que les Serbes souhaitent qu'elle demeure dans un reliquat de Yougoslavie dominé par eux-mêmes.

En février 1992, Alija Izetbegović organise un référendum sur l'indépendance de la Bosnie-Herzégovine qui recueille 99,4 % de votes favorables sur 63 % des inscrits — les Serbes ayant boycotté le scrutin. Le 3 mars de la même année, il déclare officiellement l'indépendance de son pays, rapidement reconnue par les Européens et les Américains. Pendant ce temps, les Serbes ont quitté le gouvernement et sont prêts à engager l'épuration ethnique des populations musulmanes qui leur octroiera, pensent-ils, la « Grande Serbie » dont ils rêvent : la guerre est inévitable. Étrangement, le très idéaliste Izetbegović a semble-t-il pensé jusqu'au dernier moment que l'affrontement armé serait évité, et l'armée bosniaque n'est donc en rien préparée lorsque les premiers combats éclatent. Face à des musulmans qui n'ont qu'un fusil pour deux hommes, les forces serbes de Bosnie, qui bénéficient de tout le matériel militaire de l'ancienne armée yougoslave, prennent donc rapidement le contrôle de vastes régions du pays, s'attaquant au passage systématiquement à la population civile musulmane qui est chassée, massacrée, violée ou détenue dans des camps, tandis que maisons et mosquées sont incendiées et détruites. Pire : les Croates de Bosnie, initialement alliés aux Bosniaques, se retournent contre eux et cherchent à se tailler leur propre « Grande Croatie » à coup, eux aussi, de nettoyage ethnique — c'est notamment dans le cadre de ces combats et massacres que le célèbre pont de Mostar est détruit. Seuls et isolés, les Bosniaques ne contrôlent plus qu'un

quart du territoire du pays et semblent en voie d'annihilation. Alija Izetbegović, qui vit pendant trois ans et demi dans un Sarajevo assiégé et encerclé par les forces serbes, tient la barre comme il le peut dans cette situation d'une extrême confusion et dénonce l'inaction de l'Occident qui observe les pires crimes de guerre depuis la Seconde Guerre mondiale sans réagir sérieusement — les Casques bleus ne servant guère que de caution humanitaire aux massacres, et l'embargo de l'ONU sur les armes profitant aux Serbes, qui disposent déjà de la supériorité matérielle. Le président bosniaque se tourne de plus en plus vers le monde musulman, où il a déjà établi des contacts lorsqu'il n'était qu'un jeune dissident, pour obtenir des armes et du soutien financier — notamment de la Turquie et de l'Iran —, tandis que plusieurs centaines de volontaires, surtout arabes, révoltés par les nouvelles des exactions, arrivent pour prêter main-forte aux musulmans de Bosnie.

Et puis, contre toute attente, les Bosniaques tiennent bon, d'autant qu'en mars 1994, la guerre avec les Croates prend fin, ce qui permet de concentrer les forces musulmanes contre les Serbes. Surtout, en juillet 1995, les proportions génocidaires du terrible massacre de Srebrenica — durant lequel 8372 hommes et adolescents musulmans sont sauvagement assassinés en quelques jours — choquent le monde et contraignent l'OTAN à lancer une campagne de bombardements massifs contre les milices serbes, qui permet aux Bosniaques et aux Croates de reprendre l'avantage. Alors que la ligne de front divise désormais la Bosnie en deux moitiés plus ou moins égales, les Serbes doivent accepter un cessez-le-feu, et la

guerre — cent mille morts plus tard — se conclue par les accords de Dayton, une paix inconfortable imposée par les États-Unis en novembre 1995 qui voit la mise sous tutelle internationale *de facto* de la Bosnie-Herzégovine. Quelque peu écœuré par les accords de Dayton, bien trop favorables aux Serbes à son goût, Alija Izetbegović se retire peu à peu de la scène politique : en 1996, il quitte son poste de président du pays ; et en l'an 2000, à l'âge de 74 ans, il démissionne de son dernier poste, membre de la présidence collégiale de Bosnie-Herzégovine, pour raisons de santé. L'heure est venue de tirer sa révérence : il décède le 19 octobre 2003 d'une maladie cardiaque. Les funérailles de celui que tous les Bosniaques connaissaient sous le surnom affectueux de Dedo (« grand-père ») attireront près de cent cinquante mille personnes — dont de hauts dignitaires de quarante-quatre nations, surtout musulmanes, et plus d'une centaine de députés turcs.



Note de l'auteur

« L'Islam entre Orient et Occident » n'est pas un livre de théologie. Cet ouvrage traite des dogmes, des institutions et des enseignements de l'Islam, dans le but d'établir et de déterminer la place de l'Islam dans le spectre général des idées. Il s'agit d'un regard sur l'Islam non de l'intérieur, mais de l'extérieur. En ce sens, le sujet du livre n'est pas principalement l'Islam en tant qu'enseignement, mais l'Islam en tant que vision du monde.

Cet ouvrage se compose de deux parties. La première, intitulée « Prémisses », traite de la religion en général. La seconde partie est consacrée à l'Islam, ou plus précisément à l'un de ses aspects : la bipolarité.

Les « prémisses » sont en fait formées d'arguments et de polémiques contre l'athéisme et le matérialisme. Les positions respectives de la religion et de l'athéisme face à la question de l'origine de l'Homme et aux questions connexes de l'évolution et de la création sont discutées à travers les six chapitres suivants :

Chapitre I : Création et évolution ; Chapitre II : Culture et civilisation ; Chapitre III : Le phénomène de l'art ; Chapitre IV : La morale ; Chapitre V : Culture et Histoire ; Chapitre VI : Drame et utopie.

La thèse ici défendue est que, par une logique inhérente, l'évolution, la civilisation, la science et l'utopie sont parallèles à l'athéisme, tandis que la création, la culture, les arts et la morale sont parallèles à la religion.

L'évolution, par sa nature même, et indépendamment de sa complexité et de sa durée, ne pouvait pas « produire » l'Homme, mais seulement un animal parfait, qui soit parfaitement adapté à son rôle de futur membre de la société. Le socialisme, en tant que conséquence pratique et sociale du matérialisme, ne traite ainsi pas de l'Homme mais de l'organisation de la vie de l'animal social. Or, l'Homme est avant tout un facteur spirituel, et non biologique ou social ; il ne peut naître que par l'acte de création divine. Ainsi, s'il n'y avait pas de Dieu, il ne pourrait y avoir d'Homme ; et s'il n'y avait pas d'Homme, il n'y aurait pas de culture. Il n'y aurait que les besoins et leur satisfaction — c'est-à-dire la civilisation. L'athéisme accepte la science et le progrès ; mais dans son essence, il implique la négation de l'Homme et, par-là même, la réfutation de l'humanisme, de la liberté et des droits humains. Derrière la contradiction entre culture et civilisation se cache en réalité le contraste fondamental entre la conscience/l'esprit et l'être/la nature ou, sur le plan pratique, entre la religion et la science.

Toute culture est théiste dans son essence même ; toute civilisation est athée. Par conséquent, de la même manière que la science ne conduit pas à l'humanisme et n'a, en principe, rien en commun avec la culture, la religion en elle-même ne conduit pas au progrès. En élargissant et en approfondissant cette analyse, la première

partie du livre établit ce dualisme global du monde humain, illustré par les « insurmontables » conflits entre l'esprit et le corps, la religion et la science, la culture et la civilisation. Cette vision du monde reflète le niveau dit chrétien de la conscience de l'humanité.

Le socialisme est l'expression du même niveau de conscience. Le même dilemme est proposé : seul le choix est différent, et le socialisme antichrétien est un christianisme inversé. Les valeurs socialistes sont des valeurs chrétiennes auxquelles l'on a appliqué un signe négatif; ce sont des équivalents inversés : au lieu de la religion, la science; au lieu de l'individualité, la société; au lieu de l'humanisme, le progrès; au lieu de l'éducation, le formatage; au lieu de l'amour, la violence; au lieu de la liberté, la sécurité sociale; au lieu des droits humains, les droits sociaux; au lieu de *civitas dei*, *civitas solis*.

L'Homme est-il capable de surmonter cette contradiction entre les Cieux et la Terre, ou est-il condamné à jamais à être tiraillé entre les deux? Y a-t-il un moyen par lequel la science puisse servir la religion; l'hygiène, la piété; et le progrès, l'humanisme? L'utopie de la *civitas solis* pourrait-elle être habitée d'êtres humains plutôt que d'individus anonymes et sans visage, et posséder les caractéristiques du « royaume de Dieu » sur Terre?

La seconde partie du livre est consacrée à cette question. La réponse est : oui, dans l'Islam. L'Islam n'est pas seulement une religion ou un mode de vie, mais avant tout le principe d'organisation de l'univers. L'Islam existait avant l'Homme et il est, comme le dit explicitement

le Qur'ân, un principe par lequel l'Homme a été créé. [1] Il existe donc une harmonie inhérente entre l'Homme et l'Islam : il s'agit, comme la nomme ce livre, de « l'humanité » de l'Islam. De la même manière que l'Homme est une unité de corps et d'esprit, l'Islam est une unité de religion et d'ordre social ; et tout comme le corps, durant la prière (*salâh*), peut suivre le mouvement de l'âme, l'ordre social peut servir les idéaux de la religion et de l'éthique. Cette unité, étrangère à la fois au christianisme et au matérialisme, est fondamentale, et il s'agit de la caractéristique la plus « islamique » de l'Islam.

Ce concept est examiné dans la seconde partie du livre, en abordant une série de thèmes dans le domaine de la religion, du droit, et de l'histoire culturelle et politique. Cette partie du livre débute par un parallèle entre Moïse, Jésus et Muhammad — que la paix soit sur eux —, qui représentent trois réponses primordiales à la rencontre de l'humanité avec l'Histoire, tandis que le Qur'ân est une synthèse unique du réalisme de l'Ancien Testament et de l'idéalisme du Nouveau Testament.

Le Chapitre VIII présente une analyse des cinq piliers de l'Islam, dont la *salâh* — la prière musulmane — occupe la position centrale. L'on peut même dire que la *salâh* est une sorte de résumé de l'Islam dans son ensemble — son « code », ou son « cryptogramme ». Elle est née du rapprochement de deux principes qui, du point de vue du christianisme, sont contradictoires et irréconciliables,

---

1 Qur'ân, 30/30 : « Consacre-toi à la religion, en monothéiste sincère ! C'est Dieu qui a voulu que cette croyance fût inhérente à la nature de l'Homme. »

à savoir celui du *wudu'* (les ablutions rituelles) et celui de la prière. Ces deux principes se trouvent au fondement même de l'Islam. Le rationalisme qui rejette le mysticisme et le mysticisme qui exclut une approche rationaliste violent tous deux ce principe d'équilibre de la *salâh*. Tout radicalisme unilatéral à cet égard est une descente au niveau de conscience chrétien – une violation de l'axe de l'Islam. De même, si l'Islam représente le potentiel naturel de l'Homme, il doit se retrouver — même sous une forme imparfaite ou fragmentaire — partout où des hommes religieux pensent et travaillent, c'est-à-dire partout où les religieux « ne renoncent pas à leur part de bonheur en ce monde.» [1] L'auteur trouve plus particulièrement des symptômes de ce phénomène dans le monde anglo-saxon.

Ce livre s'achève par un essai sur la soumission à Dieu, en tant qu'âme de l'Islam.



1 Qur'ân, 28/77.

Introduction

Le monde moderne se caractérise par une confrontation idéologique très prononcée. Nous en sommes tous partie prenante — que ce soit en tant que participants ou en tant que victimes. Quelle est la place de l'Islam dans cette gigantesque confrontation ? A-t-il un rôle à jouer dans le modelage du monde présent ? Ce livre tente en partie de répondre à cette question.

Il n'existe que trois visions intégrales du monde : la vision religieuse, la vision matérialiste, et la vision islamique.[1] Elles reflètent trois possibilités élémentaires (la conscience, la nature et l'Homme), chacune d'entre elles se manifestant sous la forme du christianisme, du matérialisme et de l'Islam. Tout l'éventail d'idéologies, de philosophies et d'enseignements, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, peut être résumé et ramené à l'une de ces trois visions fondamentales du monde. La

1 Note de l'auteur (NdA) : Dans ce livre, le terme « religion » a le sens qu'il a en Europe, à savoir la foi en tant qu'expérience ésotérique n'allant pas au-delà d'une relation personnelle avec Dieu et qui, en tant que telle, ne s'exprime que par des dogmes et des rituels. Par conséquent, l'Islam ne peut être classé en tant que religion : l'Islam est plus qu'une religion, car il embrasse la vie tout entière.

première prend comme point de départ l'existence de l'esprit ; la seconde, l'existence de la matière ; et la troisième, l'existence simultanée de l'esprit et de la matière. Si seule la matière existait, alors le matérialisme serait la seule philosophie conséquente. À l'inverse, si l'esprit existe, alors l'Homme existe aussi, et la vie de l'Homme serait insensée sans une forme de religion et de morale. L'Islam est le nom de l'unité de l'esprit et de la matière, dont la forme la plus élevée est l'Homme lui-même. La vie humaine n'est complète que si elle inclut à la fois tant les désirs physiques que spirituels de l'être humain. Tous les échecs de l'Homme se résument soit à la négation religieuse des besoins biologiques de l'Homme, soit à la négation matérialiste des désirs spirituels de l'Homme.

Nos aïeux avaient l'habitude de dire qu'il existait deux substances : l'esprit et la matière, des termes par lesquels ils entendaient deux éléments, deux ordres, deux mondes, avec des origines différentes et des natures différentes, qui n'émergent pas l'une de l'autre, et ne peuvent être réduites l'une à l'autre. Même les plus grands esprits du monde n'ont pu éviter cette différenciation ; toutefois, leur approche était différente. L'on peut imaginer ces deux mondes comme séparés dans le temps, deux mondes successifs (« la vie présente et la suivante »), ou les regarder comme deux mondes simultanés, différents par leur nature et leur sens, ce qui est plus proche de la vérité.

Le dualisme est le sentiment humain le plus proche de nous, mais il ne s'agit pas nécessairement de la philosophie humaine la plus élevée — au contraire, même, puisque toutes les grandes philosophies ont été monistes.

L'Homme fait l'expérience du monde de manière dualiste, mais le monisme [1] se trouve dans l'essence de toute pensée humaine. La philosophie est en désaccord avec le dualisme. Cependant, ce fait ne signifie pas grand-chose, car la vie, étant supérieure à la pensée, ne peut être jugée à l'aune de cette dernière. En réalité, puisque nous sommes des êtres humains, nous vivons deux réalités. Nous pouvons nier ces deux mondes, mais nous ne pouvons y échapper. La vie ne dépend que très peu de la manière dont nous la comprenons.

Par conséquent, la question n'est pas de savoir si nous vivons deux vies, mais seulement de savoir si nous le faisons avec compréhension. C'est en cela que réside le sens ultime de l'Islam. La vie est duelle. Il est devenu techniquement impossible à l'Homme de vivre une seule vie depuis le moment où il a cessé d'être une plante ou un animal, depuis le temps du *qâlû bala*[2], lorsque les normes morales furent établies, lorsque l'Homme fut « jeté dans le monde ».

Nous n'avons aucune preuve rationnelle de l'existence d'un autre monde, mais nous possédons tous ce sentiment inné et évident que l'Homme n'existe pas seulement pour produire et consommer. Les scientifiques et

---

1 Note du traducteur (NdT) : Système de pensée qui maintient l'unité de l'objet auquel la pensée s'applique, par opposition au dualisme.

2 Qur'ân, 7/172 : « Et lorsque ton Seigneur tira des lombes des fils d'Adam leurs descendants et les fit témoigner contre eux-mêmes, en leur demandant : 'Ne suis-je pas votre Seigneur ?' Et ils répondirent : 'Oui, nous en témoignons !' Et ce, afin que vous ne puissiez plus dire le Jour de la Résurrection : 'Nous avons été pris au dépourvu.' »

penseurs qui tentent de découvrir la vérité ne peuvent trouver cette forme de vie supérieure par la seule pensée ; mais leur propre vie, passée à rechercher la vérité et à négliger la vie physique, est précisément cette forme supérieure d'existence humaine.

Les deux schémas de pensée que nous avons évoqués forment, dans l'histoire de l'humanité, deux lignes parallèles qui peuvent être aisément tracées. En dépit de leur incessant antagonisme mutuel, elles ne montrent toujours, à ce jour, aucun progrès fondamental. La première débute avec Platon et passe par les penseurs chrétiens du Moyen Âge, puis par al-Ghazâlî, Descartes, Malenbranche, Leibniz, Berkeley, Fitche, Cudworth, Kant, Hegel, Mach et Bergson, à notre époque. La ligne matérialiste pourrait être représentée comme suit : Thalès, Anaximandre, Héraclite, Lucrèce, Hobbes, Gassendi, Helvétius, Holbach, Diderot, Spencer et Marx. Dans le domaine des objectifs pratiques de l'Homme, ces deux extrêmes de la pensée humaine sont représentés par l'humanisme et le progrès. La religion, telle qu'elle est comprise en Occident, ne mène pas au progrès, et la science ne mène pas à l'humanisme.

Cependant, dans la réalité, il n'existe ni religion pure ni science pure ; par exemple, il n'existe aucune religion sans qu'elle ne comporte quelques éléments de science, et aucune science sans quelques espoirs religieux. Cette réalité crée un panachage dans lequel il est difficile de trouver la véritable origine ou la véritable place d'une idée ou d'une tendance. En les étudiant, notre but est d'at-

teindre leurs formes pures, avec leurs conclusions ultimes et logiques — mais parfois concrètement absurdes.

Nous découvrirons les deux systèmes comme deux ordres fermés et dotés d'une logique interne; mais l'image semblera surprenante à nombre d'entre nous. Ces deux systèmes s'expliquent même mutuellement comme une sorte de mosaïque, dans laquelle une place vide peut être remplie en utilisant l'argument inverse. Lorsque, par exemple, le matérialisme prétend que seuls des facteurs objectifs et indépendants de l'Homme sont à l'origine de tous les événements historiques, il faut s'attendre, par antithèse, à une opinion tout à fait opposée de l'autre côté; et en effet, après de brèves recherches, nous découvrirons l'interprétation dite «héroïque» de l'Histoire, par exemple celle de Carlyle, dans laquelle tous les événements historiques sont expliqués comme le résultat d'influences de certains personnages forts — les héros. Selon les matérialistes, «l'Histoire ne marche pas sur la tête»[1]; et selon les autres, c'est tout l'inverse : les génies font l'Histoire.

De la même manière que dans l'exemple précédent, le matérialisme historique s'oppose au personnalisme chrétien; et par la même logique, la création s'oppose à l'évolution, l'idéal à l'intérêt, la liberté à l'uniformité, la personnalité à la société, et ainsi de suite. L'exigence religieuse de «destruction des désirs» trouve son équivalent opposé dans l'impératif de la civilisation de la création permanente de nouveaux désirs». Dans le tableau qui

---

1 Karl Marx, '*The Karl Marx Library*', trad. Saul K. Padower (New York: McGraw-Hill, 1972).

se trouve en annexe, à la fin de cet ouvrage, le lecteur trouvera une tentative plus détaillée de classification des idées et des points de vue selon ledit modèle. Le résultat, bien que très incomplet, peut montrer que la religion et le matérialisme sont les deux visions élémentaires du monde, dont aucune ne peut être divisée, ni l'une fondue dans l'autre — à l'image, pour utiliser une figure de style du Qur'ân, des « deux mers qui ne peuvent prévaloir l'une sur l'autre ».[1]

Il est impossible de trouver des arguments rationnels en faveur de l'une ou l'autre de ces visions du monde. Toutes deux sont, en elles-mêmes, des systèmes logiques, et il n'y a pas d'autre logique qui puisse s'élever au-dessus d'elles pour les juger. En principe et en pratique, seule la vie humaine se trouve au-dessus d'elles. Vivre — et surtout, vivre complètement et vertueusement — se trouve au-dessus de n'importe quelle forme de religion ou de socialisme. Le christianisme offre le salut, mais il n'offre que le salut intérieur. Le socialisme n'offre qu'un salut extérieur. Face à ces deux mondes parallèles qui s'affrontent de manière logiquement insoluble, nous nous sentons obligés de les accepter tous les deux, en tentant de trouver leur nouvel équilibre naturel. Ces deux enseignements opposés se divisent la vie, la vérité, et le destin de l'Homme.

Il existe certains éléments essentiels sur lesquels nous comptons tous dans la vie, quelle que soit notre philosophie propre. L'Homme les a connus grâce au bon sens, ou à ses succès et ses échecs. Ces éléments sont la

1 Qur'ân, 55/19-20.

famille, la sécurité matérielle, le bonheur, la droiture, la véracité, la santé, l'éducation, la liberté, l'intérêt, la puissance, la responsabilité, et ainsi de suite. Si nous analysons ces éléments, nous verrons qu'ils se regroupent autour d'un axe commun et forment un système réaliste, peut-être hétérogène et incomplet, mais qui nous rappelle grandement l'Islam.

Les différences entre lesdits enseignements fondamentaux semblent insurmontables, mais seulement en théorie. Dans la vie pratique, la situation est différente. Ce contre quoi ils se battaient hier est aujourd'hui approuvé, et certaines idées qui leur sont très chères ne demeurent qu'en tant que décoration théorique.

Ainsi, le marxisme rejetait la famille et l'État, mais il a, dans la pratique, conservé ces institutions. Toute religion pure désapprouve la préoccupation de l'Homme vis-à-vis de ce monde ; mais en tant qu'idéologie portée par des personnes vivantes, elle a accepté la lutte pour la justice sociale et un monde meilleur. Le marxisme a été contraint d'accepter un certain degré de liberté individuelle, et la religion, un certain degré d'usage de la force. Il est évident, dans la vie réelle, que l'Homme ne peut pas vivre selon une philosophie cohérente.

La question est de savoir si ces systèmes peuvent trouver une issue à cette situation tout en demeurant ce qu'ils sont. Pour s'adapter à la vie réelle, ils empruntent les uns aux autres. Le christianisme, devenu une église, a commencé à parler de travail, de richesse, de pouvoir, d'éducation, de science, de mariage, de lois, de justice sociale, et ainsi de suite. Et le matérialisme, de l'autre côté,

qui est devenu le socialisme et un ordre, ou un État, parle d'humanisme, de morale, d'art, de création, de justice, de liberté, de responsabilité, et ainsi de suite.

Au lieu de doctrines pures, donc, l'on nous propose leurs interprétations pour un usage au quotidien. La déformation de la religion comme du matérialisme s'est faite selon une sorte de loi. Dans les deux cas, le problème était le même : comment quelque chose qui ne représente qu'un seul aspect de la vie peut-il être mis en œuvre dans la vie réelle, qui est bien plus complexe ?

En théorie, l'on peut être chrétien ou matérialiste, plus ou moins radical ; mais en réalité, aucun n'est cohérent — ni le chrétien, ni le matérialiste.

Les utopies modernes en Chine, en Corée et au Vietnam, qui se considèrent comme les formes les plus cohérentes des enseignements marxistes, sont de bons exemples du compromis et de l'incohérence dans la pratique. Au lieu de se laisser le temps de développer une nouvelle morale reflétant les nouvelles relations sur le plan économique, ils ont simplement repris les normes morales traditionnelles, en particulier deux d'entre elles : la modestie et le respect des anciens. [1] Ainsi, du côté du marxisme radical, nous trouvons également les deux principes les plus connus de la religion existante. Les tenants du système rechignent à admettre cette réalité, mais les faits restent ce qu'ils sont, indépendamment du fait que nous les reconnaissions ou non.

---

1 NdA : La modestie est une bonne excuse pour justifier un niveau de vie très bas, et le respect des anciens a été aisément transformé en respect aveugle de l'autorité.

Dans certains États socialistes, le travail bien fait est récompensé par des stimulants moraux plutôt que matériels. Toutefois, les stimulants moraux ne peuvent être expliqués par la philosophie matérialiste. Il en va de même des appels à l'humanisme, à la justice, à l'égalité, à la liberté, aux droits humains, et ainsi de suite, qui sont tous d'origine religieuse. Certes, chacun a le droit de vivre comme il l'entend — y compris le droit de ne pas se montrer cohérent vis-à-vis de son propre modèle. Néanmoins, pour comprendre le monde correctement, il est important de connaître la véritable origine et signification des idées qui gouvernent le monde.

Dans ce type d'étude, le danger réside dans les différentes « évidences », et les opinions que l'on nous présente comme « généralement admises ». Le soleil ne tourne pas autour de la Terre, bien que ceci semble évident à l'œil nu. La baleine n'est pas un poisson, bien que la plupart des gens le croient. Le socialisme et la liberté ne sont pas compatibles, quel que soit le nombre de fois que l'on tente de s'en convaincre. Malgré la confusion générale, les idées restent ce qu'elles sont et influencent le monde, non pas selon leur nature et leur sens apparents, mais selon leur nature et leur sens originels.

Nous avons abordé la définition de l'Islam d'une manière différente. En gardant à l'esprit l'idée principale, l'on peut dire que l'Islam implique d'abord de comprendre et de reconnaître le dualisme primordial du monde, puis de le surmonter.

L'adjectif « islamique » est utilisé dans ce livre non seulement pour désigner les règles et lois qui sont

communément connues sous ce nom, mais aussi, et même plus encore, le principe de base qui les sous-tend. L'Islam est ici le nom d'une méthode plus que d'une solution toute faite; il signifie la synthèse de principes opposés. Le principe fondamental de l'Islam nous rappelle le modèle selon lequel la vie a été créée. L'inspiration qui a relié la liberté de l'esprit et le déterminisme de la nature dans l'apparition de la vie semble être la même qui a relié les ablutions et la prière dans l'unité que l'on nomme *salâh*. Une puissante intuition serait capable de reconstruire, à partir de la seule *salâh*, l'Islam tout entier; et à partir de l'Islam, le dualisme universel du monde. [1]

L'Europe n'a pas été capable de trouver une voie du juste milieu, quoique l'Angleterre ait tenté, sous certains aspects, d'être une exception à cet égard. C'est pourquoi il n'est pas possible d'exprimer l'Islam en utilisant la terminologie européenne. Les termes islamiques que sont *salât*, *zakât*, *khalifah*, *jamâ'ah*, *wudû'* et d'autres, ne sont pas simplement la prière, l'impôt, le souverain, la communauté et le lavage. La définition selon laquelle l'Islam est une synthèse entre la religion et le matérialisme — qu'il se trouve à mi-chemin entre le christianisme et le socialisme — est très approximative et ne peut être acceptée que sous condition. Elle n'est plus ou moins correcte que sous certains aspects. L'Islam n'est ni une simple médiane arithmétique entre ces deux enseignements, ni la moyenne de leur somme. La *salât*, la *zakât*, le *wudû'*

1 NdA : Définir l'Islam en tant que principe est d'une importance fondamentale pour son développement futur. Il a été dit à maintes reprises — et plutôt à juste titre — que l'Islam et le monde islamique sont devenus stéréotypés et fermés.

sont indivisibles, car ils expriment un sentiment intime et simple, une certitude qui ne s'exprime que par un seul mot et une seule image, mais qui représente malgré tout une double connotation logique. Le parallèle avec l'Homme est évident. L'Homme est la mesure et l'explication de l'Islam. [1]

Il est connu que le Qur'ân laisse au lecteur analytique une impression de désordre, et qu'il semble être un mélange composé d'éléments divers. C'est que le Qur'ân est la vie même, et non un simple ouvrage de littérature. L'Islam est une façon de vivre plutôt qu'une façon de penser. Le seul commentaire authentique possible du Qur'ân est la vie — et il s'agit, comme nous le savons, de la vie du Prophète Muhammad. L'Islam sous sa forme écrite (le Qur'ân) peut sembler désordonné, mais dans la vie de Muhammad, il se révèle sous la forme d'une union naturelle de l'amour et de la force, du grandiose et du réel, du divin et de l'humain. Ce mélange explosif de religion et de politique a produit une force gigantesque dans la vie des peuples qui l'ont accepté. En un instant, l'Islam a coïncidé avec l'essence même de la vie.

La position médiane de l'Islam peut être reconnue par le fait que l'Islam a toujours été attaqué de deux directions opposées : de celle de la religion, qui estime que l'Islam est trop naturel, concret et en phase avec le monde ; et de celle de la science, qui estime qu'il contient

---

1 NdA : Il semble que le verset 30/30 du Qur'ân évoque directement cette idée : « Consacre-toi à la religion, en monothéiste sincère ! C'est Dieu qui a voulu que cette croyance fût inhérente à la nature de l'Homme. »

des éléments religieux et mystiques. Il n'existe qu'un seul Islam, mais, comme l'Homme, il possède à la fois une âme et un corps. Ses aspects contraires dépendent d'un point de vue différent : les matérialistes ne voient dans l'Islam qu'une religion et un mysticisme, comme une tendance « de droite », tandis que les chrétiens n'y voient qu'un mouvement sociopolitique, une tendance « de gauche ».

La même impression de dualité se répète également lorsqu'on l'examine de l'intérieur. Pas une seule institution islamique originelle n'appartient soit au seul domaine de la religion à l'état pur, soit uniquement au domaine de la science, qui peut aller de pair avec la politique et l'économie. Les mystiques ont toujours souligné l'aspect religieux de l'Islam, et les rationalistes, l'autre aspect. C'est sans doute la raison pour laquelle les uns et les autres ont toujours eu du mal à appréhender l'Islam, tout simplement parce qu'il ne peut être placé dans aucune de leurs classifications. Prenons l'exemple du *wudû'*. Un mystique le définira comme une forme d'ablution religieuse dotée d'une signification symbolique. Un rationaliste le considérera uniquement comme une affaire d'hygiène. Tous deux ont raison, mais seulement partiellement. Le défaut de l'explication mystique réside dans le fait qu'elle laisse l'aspect hygiénique du *wudû'* devenir une simple forme. En suivant la même logique dans d'autres questions, cette approche réduira l'Islam à une religion à l'état pur et en éliminera toutes les composantes physiques, intellectuelles et sociales. Les rationalistes empruntent une voie tout à fait opposée. En négligeant le côté religieux, ils dégradent l'Islam au rang d'un simple mouvement

politique, créant sur sa base un nouveau type de nationalisme, un soi-disant nationalisme islamique, dépourvu de toute substance éthique et religieuse, vide et égal à tous les autres nationalismes à cet égard. Être musulman, dans cette vision, ne représente pas un appel ou un devoir, une obligation morale ou religieuse, ou une quelconque forme d'attitude envers la vérité universelle. Être musulman implique seulement l'appartenance à un groupe différent de l'autre. L'Islam n'a jamais été qu'une nation : l'Islam est bien plutôt un appel à une nation, afin « d'enjoindre le Bien et d'interdire le Mal »[1] — c'est-à-dire, dans le but d'accomplir une mission morale. Si nous ignorons la composante politique de l'Islam et acceptons le mysticisme religieux, nous admettons silencieusement la dépendance et l'esclavage ; et à l'inverse, si nous ignorons sa composante religieuse, nous cessons d'être une force morale. Importe-t-il réellement qu'un impérialisme soit nommé « britannique », « allemand » ou « islamique », s'il n'implique que l'usage de la puissance brute sur les gens et les choses ?

Pour l'avenir de l'Homme et son activité pratique, l'Islam ne signifie rien d'autre que l'appel à créer un homme harmonieux dans son âme comme dans son corps, et une société dont les lois et les institutions sociopolitiques puissent maintenir — et ne pas violer — cette harmonie. L'Islam est, et devrait être, une recherche permanente, à travers l'Histoire, d'un état d'équilibre intérieur et extérieur. Tel est le but de l'Islam aujourd'hui, et il s'agit de son devoir historique spécifique dans le futur.

---

1 Qur'ân, 22/41.

Les problèmes évoqués dans ce livre coïncident, en quelque sorte, avec la caractéristique la plus spécifique de la situation historique actuelle, à savoir la division du monde en deux camps opposés sur la base d'un conflit idéologique. L'affrontement entre les idées se projette dans la réalité plus clairement que jamais et prend des formes pratiques et déterminées, tandis que la polarisation s'accroît, malheureusement, de jour en jour. Nous nous trouvons aujourd'hui face à deux mondes fondamentalement divisés par la politique, l'idéologie et les émotions. Une gigantesque expérience historique sur la dualité du monde humain se déroule sous nos yeux.

Une partie du monde n'est pourtant pas touchée par cette polarisation, et la majorité d'entre elle est constituée de pays musulmans. Ce phénomène n'est pas accidentel. L'Islam est idéologiquement indépendant — non-aligné. L'Islam est ainsi par sa définition même. Ce processus d'indépendance idéologique et politique des pays musulmans se poursuivra. Le désengagement n'est pas seulement politique ; il est suivi des mêmes exigences de se débarrasser des modèles et des influences étrangères, venues de l'Est comme de l'Ouest. Telle est la position naturelle de l'Islam dans le monde d'aujourd'hui.[1]

L'Islam, qui occupe une position centrale entre l'Est et l'Ouest, doit prendre conscience de sa propre mission. Aujourd'hui, alors qu'il est de plus en plus évident que

---

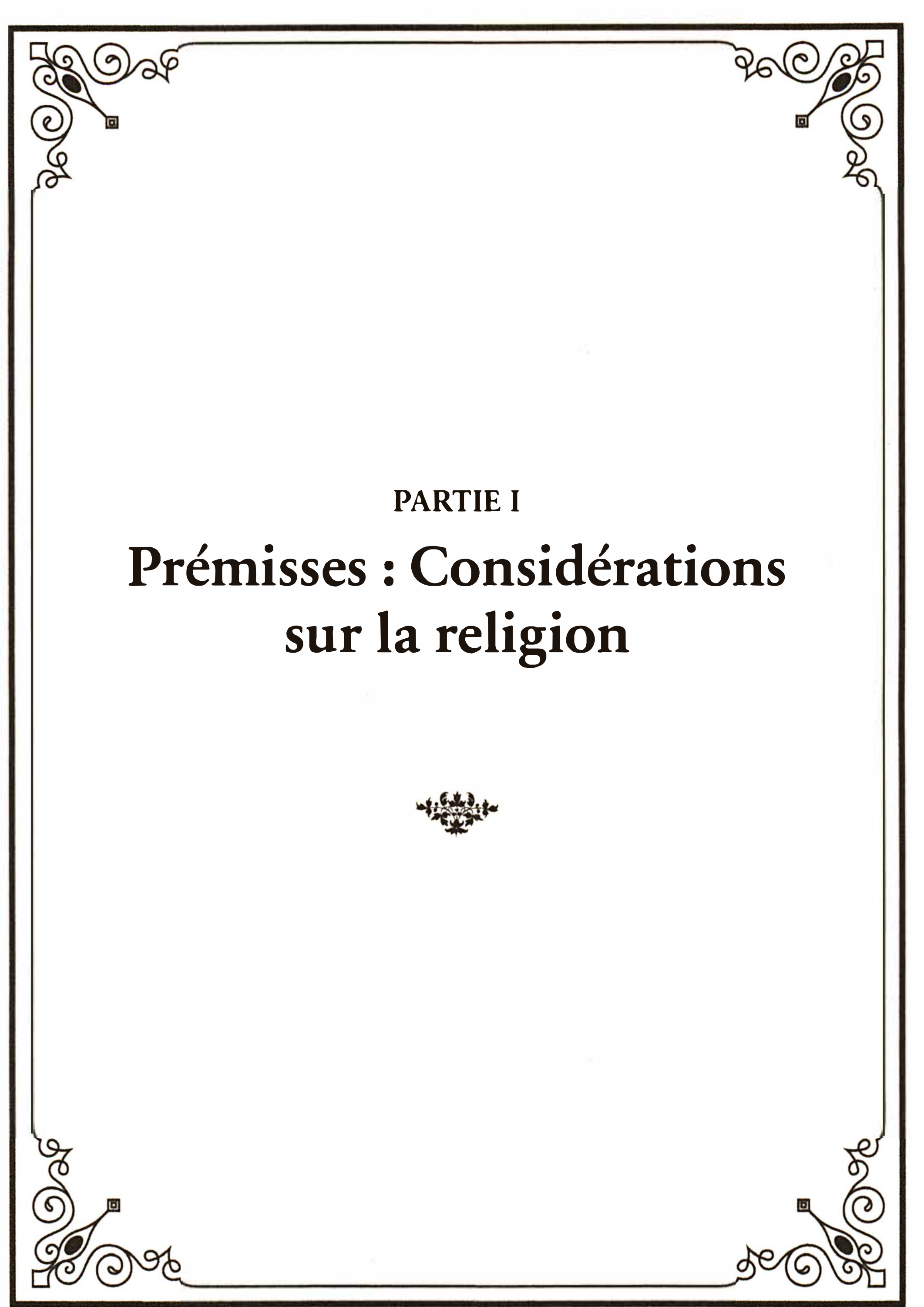
1 NdA : Au moment où ce livre était en cours de préparation, deux pays musulmans, le Pakistan et l'Iran, ont renoncé à leur adhésion à une organisation pro-occidentale (le CENTO). Il y a quelque temps, l'Indonésie, le Soudan, l'Égypte et la Somalie ont rejeté les tentatives visant à les attirer dans l'orbite du camp de l'Est.

les idéologies opposées, sous leurs formes extrêmes, ne peuvent pas être imposées à l'humanité, et qu'elles doivent se diriger vers une synthèse et une nouvelle position médiane, nous voulons prouver que l'Islam correspond à cette manière naturelle de penser, et qu'il en est l'expression la plus cohérente. Tout comme l'Islam a été, dans le passé, l'intermédiaire entre les cultures antiques et l'Occident, il doit à nouveau, aujourd'hui, à une époque de dilemmes et d'alternatives dramatiques, assumer son rôle de nation intermédiaire dans un monde divisé. Tel est le sens de la troisième voie — la voie islamique.

Enfin, quelques mots sur l'ouvrage lui-même : le livre est divisé en deux parties. La première partie, « Prémisses », aborde la question de la religion en général ; la seconde partie traite de l'Islam, ou plus précisément de l'un de ses aspects : la bipolarité.

Quoi qu'il en soit, ce livre n'est pas un ouvrage de théologie, pas plus que son auteur n'est un théologien. À cet égard, cette œuvre correspond plutôt à une tentative de traduction de l'Islam dans le langage que la nouvelle génération parle et comprend, ce qui peut expliquer certains de ses défauts et imprécisions, puisque les traductions parfaites n'existent pas.





PARTIE I

Prémisses : Considérations sur la religion

Chapitre I : Création et évolution

Darwin et Michel-Ange

L'origine de l'Homme est la pierre angulaire de toute vision du monde. Toute discussion sur la façon dont l'Homme doit vivre nous ramène à la question de l'origine de l'Homme. Les réponses données par la science et la religion se contredisent — comme c'est le cas pour nombre d'autres questions.

La science considère l'origine de l'Homme comme le résultat d'un long processus d'évolution à partir de formes de vie inférieures, sans distinction claire entre l'animal et l'Homme. Le moment où la science considère l'Homme comme un être humain est déterminé par des éléments matériels externes : marcher debout, fabriquer des outils, ou communiquer par un discours articulé. Ici, l'Homme est un enfant de la nature et en fait toujours partie.

D'autre part, la religion et l'art parlent de la création de l'Homme. Ce n'est pas un processus, mais un acte de Dieu — non quelque chose de continu, mais un acte brusque, douloureux, catastrophique. Toutes les religions

et toutes les formes d'art ont créé des visions de l'Homme projeté dans la matière, de sa chute sur Terre, de l'antagonisme entre l'Homme et la nature, de la confrontation de l'Homme avec un monde étrange et hostile.

La question de savoir si l'Homme est un produit de l'évolution ou s'il a été « créé » évolue vers la question suivante : qui est l'Homme? Fait-il partie du monde, ou en est-il différent?

Les matérialistes affirment que l'homme est « l'animal parfait », « l'homme-machine ». La différence entre l'Homme et l'animal est une différence de stade, et non de qualité. Il n'existe pas d'essence humaine spécifique.[1] Il n'existe qu'un « concept historique et social concret de l'Homme » et « l'histoire économique et sociale est la seule véritable histoire qui existe réellement. »[2] « L'Homme est un système comme un autre dans la nature, subordonné aux lois inévitables et générales de la nature. »[3] L'évolution de l'Homme est influencée par une réalité extérieure objective — le travail. Comme le dit Friedrich Engels, « l'Homme est le produit de son milieu et de son travail. » La création de l'Homme est représentée comme « le résultat d'un processus biologique externe, déterminé par des éléments extérieurs. La main cause et favorise le développement de la vie psychologique. (...) Sa 'décou-

1 John Watson, '*No Dividing line between Man and Brute*', *Psychology Review* 20 (1913): 1, 58.

2 KJyorge Lukacs: '*Existentialism or Marxism*', *Studies in European Realism*, trad. Edith Bone (Londres: Hillway Publishing Co., 1950).

3 Ivan P. Pavlov: '*Experimental Psychology*', *Essays in Psychology and Psychiatry* (New York: Citadel Press, 1962).

verte' et la 'découverte' du langage marquent la fin de l'histoire zoologique et le début de l'histoire humaine.»[1]

Ces idées peuvent sembler assez convaincantes, mais ce qui est moins évident, c'est qu'elles sont, dans le même temps, une négation radicale de l'Homme.

Dans la philosophie matérialiste, l'Homme est disséqué et divisé en ses parties constituantes ; et à la fin, il disparaît. Engels a démontré que l'Homme était le produit des relations sociales, ou plus précisément, le résultat des moyens de production existants. L'Homme n'est rien et ne crée rien ; à l'inverse, il n'est que le résultat d'éléments donnés.

Darwin prend en main cet homme impersonnalisé et décrit son ascension, par la sélection naturelle, vers un être humain capable de parler, de fabriquer des outils et de marcher debout. La biologie complète ce tableau en montrant que tout remonte à la forme primitive de la vie qui, elle, est un processus physico-chimique, un jeu de molécules. La vie, la conscience et l'âme n'existent pas ; et par conséquent, il n'existe pas d'essence humaine.

Si nous quittons maintenant ce modèle scientifique net et compréhensible — mais bien terne — pour nous tourner vers l'intérieur de la chapelle Sixtine et contempler les célèbres fresques de Michel-Ange, qui représentent l'histoire de l'Homme depuis sa chute jusqu'au Jour du Jugement, nous sommes obligés de nous interroger sur le sens de ces images. Contiennent-elles une quelconque vérité sur les thèmes majeurs qu'elles dépeignent ? Et si

---

1 H. Berr dans son introduction à Lewis H. Morgan, '*Ancient Society*' (Chicago : C.H. Kerr, 1907).

oui, quelle est cette vérité? Plus précisément, en quoi ces tableaux sont-ils véridiques, d'une quelconque manière?

Le drame grec, la vision des cieux et de l'enfer de Dante, les chants spirituels africains, le prologue de Faust au Paradis, les masques mélanésiens, les fresques japonaises antiques et les peintures modernes : tous ces exemples pris sans aucun ordre particulier portent le même témoignage. Il est évident qu'ils n'ont rien à voir avec l'homme de Darwin, et il n'est pas possible de les imaginer comme des produits de la nature environnante. Quels sentiments se cachent derrière l'idée d'une religion du salut? Que signifie cette expression dramatique? Comment pourrait-il y avoir quoi que ce soit de dramatique dans une vie qui consiste en un simple échange entre l'être et la nature? Que voyait Ernst Neïzvestny avec l'œil de son esprit lorsqu'il a peint l'enfer de Dante? Pourquoi existe-t-il de la peur en chaque être vivant, si l'Homme et la vie ne sont que le fruit de « Mère-Nature » ?

Ces questions nous amènent à nous demander si le tableau esquissé par la science peut être complet. La science nous donne certes une photographie exacte du monde, mais il lui manque une dimension essentielle de la réalité. La science est caractérisée par une incompréhension naturelle du vivant et de l'humain. Dans sa stricte analyse logique, elle rend la vie dénuée de vie, et l'Homme dépourvu d'humanité.

La science qui s'intéresse à l'Homme n'est possible que si ce dernier fait partie du monde, ou en est le produit. Inversement, l'art n'est possible que si l'Homme est différent de la nature, s'il y est étranger — c'est-à-dire, s'il est

une personnalité. Tout art est une histoire permanente de l'étrangeté de l'Homme dans la nature.

Ainsi, sur la question de l'origine de l'Homme, la science et l'art sont irrévocablement et totalement voués à entrer en collision. La science énumère des réalités et des éléments qui conduisent inexorablement à la conclusion d'une évolution progressive de l'Homme de l'état animal vers l'état humain. L'art nous montre, dans des images fascinantes, l'Homme comme provenant de l'inconnu. La science se réfère à Darwin et à sa gigantesque synthèse ; l'art se réfère à Michel-Ange et à sa fresque grandiose sur le plafond de la chapelle Sixtine.[1]

Darwin et Michel-Ange représentent deux conceptions différentes de l'Homme, et deux vérités opposées sur son origine. Aucune d'entre elles ne pourra jamais l'emporter sur l'autre, car l'une est soutenue par bien trop d'éléments irréfutables, tandis que l'autre est ancrée dans le cœur de tous les hommes.

Ce n'est qu'autour de l'Homme que deux vérités contradictoires peuvent exister ; ce n'est qu'ensemble qu'elles peuvent nous donner une image complète et véritable de l'Homme.

L'affirmation selon laquelle l'Homme, en tant qu'être biologique, possède une nature animale, est provenue de la religion avant Darwin et de Lamarck. La

---

1 NdA : L'idée de l'évolution a toujours été liée à l'athéisme. Les premières idées sur l'origine et l'extinction des espèces ont été exprimées par Lucrèce, un poète romain célèbre pour ses idées athées et hédonistes. Cf. Titus Carus Lucretius, '*De rerum natura*', trad. W.H.D. Rouse (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937).

religion affirme que l'animal est un aspect de l'Homme. La différence réside uniquement dans la portée de cette affirmation. Selon la science, l'Homme n'est rien de plus, et rien d'autre, qu'un animal intelligent ; selon la religion, l'Homme est un animal doté de personnalité.

Remarquons que le mot « humain » a un double sens dans notre esprit. « Nous sommes humains » signifie que nous sommes pécheurs et faibles. « Soyons humains » est un appel à nous rappeler que nous sommes quelque chose de supérieur, que nous avons des obligations plus élevées, que nous devons nous montrer désintéressés et charitables. « Tu ne penses qu'à l'humain » reproche Jésus à Pierre dans les Évangiles, en donnant la préférence au Divin.

Les mots « humanisme » et « humanité » dérivent tous deux du mot « homme » et ont une connotation morale supérieure. Ce double sens des idées liées au nom de l'Homme résulte de la double nature de l'Homme, l'une provenant de la Terre et l'autre des Cieux.

Les matérialistes ont toujours dirigé notre attention sur les seuls aspects extérieurs des choses. « La main n'est pas seulement un organe de travail, écrit Engels, mais aussi un produit de celui-ci. Ce n'est que par le travail (...) que la main humaine a atteint ce haut degré de perfection grâce auquel elle a pu produire les tableaux de Raphaël, les statues de Thorvaldsen et la musique de Paganini. »[1]

---

1 Friedrich Engels: '*The Part Played by labour in the Transition from Ape to Man*', *Dialectics of Nature*, éd. Clemens Dutt (Londres: Lawrence & Wishart, 1941).

Ce dont parle Engels, c'est de la poursuite du développement biologique, et non du développement spirituel. La peinture, cependant, est un acte spirituel, et non technique. Raphaël n'a pas créé ses peintures avec ses mains mais avec son esprit. Beethoven a écrit ses meilleures compositions alors qu'il était déjà sourd. Le développement biologique seul, même s'il s'étendait indéfiniment, n'aurait jamais pu nous donner les peintures de Raphaël, ni même les grossières images des grottes préhistoriques. Nous sommes ici en présence de deux aspects distincts de l'existence de l'Homme.

Un être humain n'est pas la somme de ses différentes fonctions biologiques, de même qu'un tableau ne peut être réduit à la quantité de peinture utilisée, ou un poème à sa syntaxe. Il est vrai qu'une mosquée peut être bâtie d'un certain nombre de blocs de pierres de forme définie, d'une certaine quantité de mortier et de poutres en bois, et ainsi de suite, dans un ordre précis ; mais ceci ne nous indique pas *toute* la réalité de la mosquée. Il semble ainsi évident qu'il existe une différence fondamentale entre une mosquée et une caserne militaire. Il est possible d'écrire une analyse grammaticale et linguistique parfaite d'un poème de Goethe sans pour autant s'approcher en quoi que ce soit de son essence. Il en va de même de la différence entre un dictionnaire et un poème, tous deux rédigés dans la même langue. Un dictionnaire est exact mais n'a pas de trame ; un poème a un sens et une essence inatteignables. Les fossiles, la morphologie et la psychologie ne décrivent que le côté extérieur, mécanique et dénué de sens de l'Homme. L'Homme est tel un tableau, une mosquée ou un poème, plutôt que la quantité ou la

qualité de la matière dont il est fait. L'Homme est plus que ce que toutes les sciences réunies peuvent dire de lui.

L'idéalisme originel

Selon la théorie de l'évolution, l'ancêtre de l'homme le plus primitif était le type d'animal le plus développé. Si nous comparons l'homme primitif à l'animal le plus développé, nous constatons toutefois qu'il existe une différence essentielle et indissociable. D'un côté, nous voyons un troupeau d'animaux à la recherche de nourriture, luttant pour survivre ; de l'autre côté, nous voyons l'homme primitif, effrayé et confus par ses étranges tabous et croyances, ou absorbé dans ses mystères et symboles abscons. La différence essentielle entre ces deux êtres ne peut pas se trouver que dans leurs différents stades de développement.

Nous disons que l'Homme s'est développé, mais ceci n'est vrai que pour son histoire extérieure et mortelle. L'Homme a aussi été créé. En un instant, il a pris conscience qu'il n'était non seulement pas un animal, mais que le sens de sa vie se trouvait dans la négation de l'animal en lui. Si l'Homme est un enfant de la nature, comment est-il possible qu'il ait commencé à s'y opposer ? Imaginons que nous développions l'intelligence de l'Homme au plus haut degré : nous constaterions que ses besoins ne feraient qu'augmenter, en nombre comme en nature ; rien ne disparaîtrait — seule la façon dont il les satisfait deviendrait plus intelligente et mieux organisée. L'idée de se sacrifier pour autrui, ou de rejeter l'un de

ses désirs, ou de réduire l'intensité de son propre plaisir physique, ne viendra jamais de son cerveau.

Le principe de l'existence animale est l'utilité et l'efficacité. Ce n'est pas le cas de l'Homme — du moins, de sa qualité humaine spécifique.

Les instincts animaux sont les meilleurs exemples du principe d'efficacité et d'utilité. Les animaux ont une très bonne notion du temps — meilleure que celle de l'Homme. Par exemple, les étourneaux cessent de manger une heure avant le coucher du soleil. Les abeilles organisent leur journée de travail avec un degré d'exactitude surprenant. La plupart des fleurs ne donnent leur nectar que quelques heures par jour, et uniquement à des heures précises. Les abeilles récoltent le nectar au moment le plus favorable et aux meilleurs endroits. Pour se diriger, les abeilles utilisent différents signes sur le sol et la position du soleil. Quand le temps est nuageux, elles s'orientent à l'aide de lumières polarisées, et ainsi de suite. Ces capacités sont de ce monde. Elles permettent à l'espèce de survivre.

À l'inverse, les principes moraux — aussi bien dans la société primitive que dans la société civilisée — réduisent l'efficacité de l'Homme. Si l'on donnait à deux espèces la même intelligence, celle dotée de principes moraux serait rapidement exterminée. L'Homme a compensé cette déficience en termes de puissance, qui résulte de son éthique, par son intelligence supérieure et d'autres capacités parallèles.

L'intelligence, toutefois, a une origine zoologique, et non humaine. « Ouvrons un recueil d'anecdotes sur

l'intelligence animale. À côté d'un grand nombre de comportements que l'on pourrait expliquer par l'imitation ou l'association automatique d'images, nous en voyons aussi beaucoup que nous n'hésiterions pas à qualifier d'intelligents. En cela, nous pouvons surtout prendre en considération tous ceux dans lesquels se manifeste une certaine idée de fabrication, soit que l'animal fabrique un outil grossier, soit qu'il utilise un objet fabriqué par l'Homme... »[1]

Un chimpanzé utilisera un bâton pour atteindre une banane ; un ours, une pierre pour atteindre sa proie, et ainsi de suite. De nombreuses études ont été menées sur la façon dont les abeilles, les oies et les singes reçoivent et transmettent différentes informations par le biais de la conversation ou du pantomime.[2] Le Dr. Bier, directeur du zoo de New York, a ainsi recueilli nombre d'observations intéressantes sur l'intelligence des animaux et leur capacité à utiliser les objets proches d'eux : sa conclusion générale est que tous les animaux sont capables de penser.

Le langage appartient également à la nature et à la zoologie, plutôt qu'au côté spirituel de l'Homme. Nous trouvons une forme rudimentaire du langage chez les animaux. La linguistique — contrairement à l'art — peut être analysée scientifiquement, et même par des méthodes mathématiques strictes, ce qui lui donne les

---

1 Henri Bergson: *Creative Evolution*, trad. Arthur Mitchell (New York, The Modem Library, 1944).

2 Konrad Lorenz, *King Solomon's Ring: New Light on Animal Ways*, trad. Marjorie Kerr Wilson (New York, Crowell, 1952).

caractéristiques d'une science, et les sujets de la science ne peuvent être que quelque chose d'externe.[1]

Il existe une analogie entre l'intelligence et la nature, et entre l'intelligence et le langage. De même que l'intelligence et la matière ont contribué à « se créer l'une l'autre », l'intelligence et le langage en ont fait de même. Le langage est « la main du cerveau » et, comme le dit Bergson, « la fonction du cerveau est de limiter notre vie spirituelle à ce qui est utile pour nous dans la pratique. »[2]

D'une manière générale, il n'y a rien chez l'Homme qui n'existe pas également dans les formes supérieures de la vie animale : la conscience, l'intelligence, un ou plusieurs moyens de communication, le désir de satisfaire ses besoins et de s'intégrer dans des sociétés, et une certaine forme d'économie. De ce point de vue, l'Homme peut donc sembler avoir quelque chose de commun avec le monde animal.[3] Cependant, il n'existe rien dans le monde animal qui ressemble — même sous une forme rudimentaire — à la religion, à la magie, au drame, aux tabous, à l'art, aux interdictions morales, et ainsi de suite, dont la vie de l'homme préhistorique aussi bien que de l'homme civilisé est entourée. L'évolution des animaux

1 NdA : Une indication de cela pourrait être le fait que dans certaines religions, l'abstention de la parole a le sens du jeûne, par exemple, le « vœu de silence » que l'on connaît dans certains ordres chrétiens.

2 Bergson, *Creative Evolution*.

3 NdA : Dans un passage très révélateur (6/38), le Qur'ân parle des créations animales en termes de communautés dotées d'un plan : « Tous les animaux qui marchent sur la terre, et les êtres qui volent de leurs ailes, sont des communautés comme vous. »

peut sembler logique, graduelle et aisée à comprendre au regard de l'évolution de l'homme primitif, obsédé par d'étranges tabous et croyances. Lorsqu'un animal part à la chasse, il se comporte de façon très logique et rationnelle. Aucun animal ne laissera passer une occasion. Aucune superstition ou autre n'entre ici en jeu. Les abeilles traitent leurs membres inutiles de la manière la plus cruelle qui soit : ils sont tout simplement expulsés hors de la ruche. Les abeilles sont le meilleur exemple d'une vie sociale bien organisée qui manque complètement de ce que nous appelons habituellement l'humanisme : la protection des faibles et des handicapés, le droit à la vie, l'appréciation, la reconnaissance, et ainsi de suite.

Pour les animaux, les choses sont ce qu'elles semblent être. Pour l'Homme, les choses ont aussi un sens imaginaire qui est parfois plus important à ses yeux que le sens réel. Il est aisé de comprendre la logique d'un animal en lutte pour sa survie. Qu'en est-il de l'Homme primitif? « Avant de partir à la chasse, les chasseurs primitifs, et souvent leurs familles avec eux, devaient se soumettre à différents tabous, jeûnes et prières, exécuter des danses spéciales, faire certains types de rêves, observer des signes particuliers. Et lorsque le gibier était en vue, d'autres rituels devaient être accomplis. Même les femmes qui restaient à la maison étaient soumises à de nombreux tabous : si elles les transgressaient, l'expédition de chasse risquait de ne pas être couronnée de succès, et la vie de leurs maris mise en danger... »[1] Nous savons que les hommes primitifs représentaient les animaux qu'ils

---

1 Lucien Henry, '*The Origin of Religion*'.

espéraient tuer avant de partir à la chasse. Ils étaient convaincus que ce rituel aurait une influence décisive sur le succès de leur chasse (ce que l'on appelle la « magie de la chasse »). Les jeunes hommes étaient acceptés parmi les chasseurs après des cérémonies complexes. Hubert et Mauss décrivent ces cérémonies en trois phases : le rituel de purification, le rituel d'initiation et le rituel d'acceptation. Et tandis que l'Homme peignait ou priait, les animaux s'acquittaient de leur tâche « logiquement » : ils exploraient le sol, écoutaient attentivement, suivaient leur proie par-derrière.

En tant que tel, l'animal était donc un excellent chasseur. L'homme primitif lui était similaire à cet égard, mais il était, dans le même temps, un infatigable créateur et « producteur » de cultes, de mythes, de superstitions, de danses et d'idoles. L'Homme a toujours cherché un autre monde — authentique ou imaginaire. Il ne s'agit pas là d'une différence de stade de développement, mais d'essence.

L'un des éléments les plus forts du développement de la société humaine primitive était l'association de l'idée de semer avec la notion de sacrifice humain. H.G. Wells écrit, dans sa '*Brève Histoire du Monde*' : « Il s'agissait d'un enchevêtrement, il faut s'en souvenir, dans l'esprit primitif enfantin, rêveur et créateur de mythes ; aucun processus rationnel ne saura l'expliquer. Mais dans le monde d'il y a 12.000 à 20.000 ans, il semblerait que chaque fois que le temps des semences arrivait chez les peuples néolithiques, un sacrifice humain l'accompagnait. Et ce n'était pas le sacrifice de n'importe quel paria ;

c'était généralement celui d'un jeune homme ou d'une jeune fille choisie, un jeune homme le plus souvent, qui était traité avec une profonde déférence — et même vénération...»[1] «Ces communautés faisaient preuve d'une intense pratique du sacrifice humain autour de la période des semences et des récoltes (...)»[2]; ou, un peu plus loin dans le même ouvrage : «La civilisation mexicaine (aztèque), en particulier, trempait littéralement dans le sang; elle offrait chaque année des milliers de victimes humaines. L'ouverture du corps des victimes, vivantes, pour en arracher le cœur encore battant était un acte qui dominait l'esprit et la vie de ces étranges sacerdoces. La vie publique, les festivités nationales — tout tournait autour de cet acte horrible.»[3]

Dans son livre '*Salammbo*', Gustave Flaubert décrit comment les Carthaginois, lorsqu'ils priaient pour la pluie, jetaient leurs propres enfants dans la bouche incandescente de leur dieu Moloch. Il serait toutefois faux de conclure, sur la base de ces exemples abominables, que les hommes sont des bêtes. Nous ne trouvons rien de semblable chez les animaux. Ceci peut sembler tout à fait paradoxal, mais les exemples ici cités sont des comportements typiquement humains. Ils sont liés à la souffrance et à l'errance de l'Homme, deux éléments qui se répètent encore de nos jours dans un drame de l'humanité où les nations et les individus agissent de manière

---

1 H. G. Wells: *Short History of the World*, Rev. éd. (New York: Pelican Books, 1946) p.51.

2 *Ibid*, p. 55.

3 *Ibid*, p. 56.

déraisonnable, guidés non par leurs instincts, mais par des erreurs et préjugés authentiquement humains.

Le sacrifice a existé dans toutes les religions, sans exception. La nature du sacrifice est restée inexpliquée, voire absurde. Le sacrifice est un élément d'un autre ordre, d'un autre monde. Dans les religions primitives, le sacrifice prend parfois des formes terribles. En tant que tel, le sacrifice représente une ligne de démarcation puissante, tangible et douloureusement visible entre l'ère supposément zoologique et l'ère humaine. Il représente l'apparition d'un principe contraire au principe de l'intérêt, des bénéfices et des besoins. L'intérêt est zoologique ; le sacrifice est humain. L'intérêt est l'un des concepts fondamentaux de la politique ou de l'économie politique ; le sacrifice est l'un des principes fondamentaux de la religion et de l'éthique.

Le mode de pensée irrationnel de l'homme primitif prenait parfois des formes invraisemblables : « L'une des choses étranges apparues vers la fin des âges paléolithique et néolithique est l'automutilation du corps. Les hommes commencèrent à mutiler leur propre corps, se coupant notamment le nez, les oreilles et les doigts, tout en donnant à ces actes différentes significations superstitieuses. (…) Aucun animal n'agit de la sorte » conclut Wells.[1] Comparez ce comportement avec celui du renard qui, lorsqu'il est pris dans un piège, se mord la patte pour s'en extraire : c'est un acte raisonnable. L'automutilation

1 *Ibid*, p. 64.

irrationnelle de l'homme primitif est complètement étrangère aux animaux.[1]

Nous pourrions en conclure à tort qu'il s'agit d'une anomalie dans l'évolution, comme si l'évolution avait régressé et que l'apparition d'un animal aux préjugés idéalistes empêchait la poursuite du développement.

Ce phénomène de vacillation au sommet de l'évolution, qui fait que les animaux semblent parfois plus avancés que les êtres humains, nous l'appelons «le complexe de l'homme primitif». Même si la chose peut paraître étrange, ce complexe est l'expression de cette qualité nouvelle, typiquement humaine, qui est la source de toutes les religions, de la poésie et de l'art. Le phénomène est important parce qu'il souligne, à sa manière, l'originalité de la personnalité de l'Homme et nombre des paradoxes qui y sont liés.

Ces éléments pourraient facilement nous amener à conclure que les animaux ont connu des changements plus favorables dans leur ascension dans l'échelle de l'évolution, tandis que l'homme primitif, les yeux rivés vers le ciel et empêtré dans des obligations morales, réunissait toutes les conditions nécessaires pour être piétiné. Cette impression presque inévitable de la supériorité du zoologique sur l'humain à l'aube de l'ère humaine sera répétée plus tard dans l'appel à détruire l'idéalisme au nom du progrès.

---

1 NdA : La différence suivante est du même ordre : un animal est dangereux lorsqu'il a faim ou qu'il est en danger. L'homme est dangereux lorsqu'il est nourri et puissant. Beaucoup plus de crimes ont été commis par satiété et démesure que par pauvreté.

Au cours de cette longue période d'émancipation de l'Homme par rapport au monde animal, l'on prétend que les différences extérieures (comme le fait de marcher debout, ou le développement de la parole et de l'intelligence) ont été pendant longtemps très faibles et à peine perceptibles. Il n'est pas évident de savoir si un être qui ressemblait autant à un homme qu'à un singe, qui utilisait un bâton pour allonger son bras afin d'atteindre la nourriture, ou qui émettait des sons inarticulés pour communiquer avec ses congénères, était un homme ou un singe. La présence d'un culte ou d'un tabou quelconque dissipe toutefois toute forme de doute. Les animaux ne sont devenus des êtres humains que lorsqu'ils ont commencé à prier. Quels que soient les mérites d'une telle approche, la différence décisive et fondamentale entre l'Homme et l'animal n'est ni physique, ni intellectuelle. C'est avant tout une différence spirituelle, qui se manifeste par la présence d'une certaine conscience religieuse, éthique et esthétique. De ce point de vue, l'apparition de l'Homme ne doit pas être définie comme le moment où il a commencé à marcher debout, ou évaluée à partir du développement de ses mains, de sa parole ou de son intelligence, comme la science nous l'enseigne, mais à compter de l'apparition du premier culte et du premier tabou. Ironiquement, l'homme primitif qui, il y a 15.000 ans, aimait observer les fleurs et les profils des animaux avant de les peindre sur les murs de sa grotte, était — de ce point de vue — plus proche de l'Homme véritable et authentique que l'épicurien moderne qui ne vit que pour satisfaire ses plaisirs physiques et pense chaque jour à en trouver de nouveaux, ou que le citadin moyen moderne

qui vit isolé dans sa cage de béton, privé de tous les sentiments et sensations esthétiques élémentaires.

Dans son livre '*The First Law*', Atkinson affirme que différents types d'interdits ont existé chez tous les peuples primitifs à travers le monde. Le besoin permanent de « purification du mal » et l'attention constante portée aux choses interdites au toucher, ou même à la vue, se retrouvent partout, ce qui nous a permis d'acquérir une certaine connaissance de l'existence de l'être primitif. L'autre idée universelle qui dominait l'esprit des hommes primitifs était l'idée du bannissement.

De cette manière, tout un système d'interdictions a vu le jour, couvrant différents aspects de la vie primitive : on les nommerait plus tard « tabous ». Le tabou était initialement, chez les premiers hommes, une interdiction à caractère éthique.

L'Homme ne se comporte pas comme un enfant de la nature, mais bien plutôt comme un étranger à celle-ci. Son sentiment fondamental est la peur, mais non la peur biologique que ressentent les animaux. Il s'agit d'une peur spirituelle, cosmique et primitive liée aux secrets et aux énigmes de l'existence humaine. Martin Heidegger la décrivait comme « le déterminant éternel et intemporel de l'existence humaine ». C'est une peur mêlée de curiosité, d'étonnement, d'admiration, de désaffection — les sentiments qui se trouvent peut-être à la base de toute notre culture et de tout notre art.

Seule cette position de l'homme primitif dans le monde peut expliquer l'apparition de différents interdits et des concepts « d'impureté », de « sublimité », de « dam-

nation », de « sainteté », et bien d'autres. Si nous étions des enfants de ce monde, rien ne nous semblerait impur ni saint. Ces concepts sont en contradiction avec le monde que nous connaissons. Ils sont la preuve de notre autre origine, dont nous ne pouvons avoir aucun souvenir. Notre réaction inadéquate à ce monde, exprimée par la religion et l'art, est la négation de la conception scientifique de l'Homme. Pourquoi a-t-il toujours exprimé sa peur et ses déceptions par la religion ? Pourquoi, et de quoi, a-t-il cherché le salut ? Cette facette de l'Homme dont nous parlons ici (le bien, le mal, le sentiment de misère, le dilemme permanent entre l'intérêt et la conscience, la question de notre existence, et bien d'autres choses) reste sans explication rationnelle. De toute évidence, l'Homme n'a pas réagi au monde qui l'entourait de manière darwinienne.

Même chez les espèces animales les plus développées, l'on ne trouve aucune trace de cultes ni d'interdits. À l'inverse, partout où l'Homme est apparu, la religion et l'art ont suivi. La science, en revanche, est relativement nouvelle, alors que l'Homme, la religion et l'art ont toujours été liés. L'on n'a pas accordé suffisamment d'attention à ce phénomène qui pourrait bien contenir la réponse à certaines questions fondamentales et essentielles de l'existence humaine.[1]

1 NdA : Plutarque remarquait avec justesse : « Nous trouvons des villes sans murs, sans rois, sans civilisations, sans littérature ou sans théâtres, mais jamais l'Homme n'a vu une ville sans lieux de culte ni adorateurs. » (Cf. '*Œuvres morales*' de Plutarque, éd. William W. Goodwin, Boston, Little, Brown & Co, 1883) « Il a existé et il existe encore des sociétés humaines sans science, ni art ni philosophie,

D'un point de vue matérialiste, l'histoire de l'humanité semble être un processus de sécularisation progressive.[1] Toutefois, personne n'a jamais expliqué pourquoi la vie de l'homme primitif était remplie de cultes, de mystères, d'interdits et de croyances. Pourquoi attribuait-il la vie et la personnalité à toutes les choses qui l'entouraient, comme les pierres, les étoiles, les fleuves, et tant d'autres choses ?[2] Pourquoi, à l'inverse, l'homme civilisé tente-t-il de tout réduire à l'inorganique et au mécanique ? Depuis des milliers d'années, nous avons tenté de nous débarrasser des cauchemars de l'homme primitif sans jamais comprendre leur nature ni leur origine.

Ce phénomène de vie intérieure, qui correspond à l'idée de « regarder vers le ciel », et qui est tout à fait typique de l'Homme et étranger à tous les animaux, reste sans explication logique et semble être littéralement « tombé du ciel ». Puisqu'il n'est pas un produit de l'évolution, il se situe essentiellement au-dessus, ou en dehors, de l'évolution. Après avoir étudié les peintures de l'homme de Neandertal en France, Henri Simlé a ainsi conclu que la vie psychologique de l'homme primitif différait très peu de celle de l'homme moderne. « Même l'homme des cavernes d'il y a 70.000 ans souffrait du 'vertige méta-

---

mais aucune société humaine sans religion n'a jamais existé » écrivait Bergson près de vingt siècles plus tard. (Cf. Henri Bergson, '*Les deux sources de la morale et de la religion*', Paris, 1932).

1 NdA : Cf., par exemple, Salomon Reinach, '*Cultes, mythes et religions*' (Paris, 1905).

2 NdA : « L'homme primitif ne connaît pas un monde sans vie. » (U. A. Frankfurt, *From Myth to Philosophy*, Subotica-Beograd: Minerva, 1967), p. 12.

physique', la maladie de l'homme moderne.»[1] De toute évidence, il ne s'agit pas là de la poursuite de l'évolution biologique, mais d'un acte de plus du drame qui a débuté par le « prologue céleste ».

Au cours de l'ère dite zoologique, avant l'apparition des êtres humains, rien ne nous laisse présager de l'apparition à venir des cultes et de l'éthique primitive. Et même en imaginant la prolongation infinie de cette période, l'apparition de cultes et de tabous ne semble pas possible. L'évolution des animaux se dirige ainsi vers la perfection physique et intellectuelle, et de là, vers le « sur-animal », à l'image du surhomme de Nietzsche, ou vers l'animal parfait.[2] La vision du surhomme de Nietzsche s'inspire de Darwin. L'évolution — zoologique et externe dans son essence — s'étend au-delà de l'Homme, mais cette évolution zoologique demeure simple et logique, car elle reste dans les limites de la nature. Le « sur-animal » est le résultat de l'évolution et, en tant que tel, c'est une créature sans vie intérieure, sans humanité, sans drame, sans caractère, sans cœur, et ainsi de suite. C'est l'homoncule, cette création issue d'une éprouvette que le Dr. Faust

---

1 NdA : Cette hypothèse fut avancée par Simlé lors d'un congrès archéologique à Nice, en 1976.

2 NdA : Le «surhomme» de Nietzsche est libre de tout «préjugé éthique» : «Combattre la compassion, la conscience et le pardon — ces tyrans intérieurs de l'Homme : supprimer les faibles, grimper sur leurs corps. Vous êtes les enfants d'une espèce supérieure, votre idéal est le surhomme.» Nietzsche, '*Ainsi parlait Zarathoustra*', trad. serbocroate (Zagreb : Mladost, 1976).

produisait dans son laboratoire, tout comme la nature, quoique par un processus plus lent.[1]

Le poète soviétique Voznesenski avait sans doute une image similaire à l'esprit lorsqu'il écrivait : « Les futurs ordinateurs seront théoriquement capables de faire tout ce que l'Homme fait, à l'exception de deux choses : être religieux et écrire de la poésie. » [2]

Puisque les animaux n'ont aucune idée de ce qui est saint ou maléfique, ils n'ont aucune idée du Beau. L'opinion de certains scientifiques selon laquelle les singes pouvaient peindre, sur le fondement des « peintures » réalisées par des singes, s'est avérée tout à fait fausse. Il a en effet été confirmé que les singes ne font qu'imiter l'Homme ; le soi-disant « art des singes » n'existe donc en aucun cas.[3] À l'inverse, les hommes des cavernes, dès l'homme de Cro-Magnon, savaient peindre et sculpter. Leurs dessins ont été retrouvés dans des grottes du Sahara, en Espagne, à Altamira, en France, à Lascaux, et plus récemment en Pologne, à Mashicka ; l'on pense que nombre de ces images ont plus de 30.000 ans. Il y a quelque temps, un groupe d'archéologues soviétiques a découvert un ensemble d'instruments de musique, fabriqués il y a 20.000 ans, près de la ville de Tchernigov, en Ukraine.

---

1 NdA : La littérature a créé de nombreux « monstres » similaires. La caractéristique commune de tous ces monstres est une intelligence supérieure alliée à une absence totale de « sens moral ».

2 Andrei Voznesensky.

3 NdA : Il existe, à cet égard, les recherches très remarquées du scientifique soviétique Bukin.

Le désir de l'Homme de se parer et de s'embellir est plus ancien et plus étrange que son besoin de couvrir et protéger son corps. Cette réalité peut être retracée depuis les temps préhistoriques jusqu'à nos jours. Nos vêtements ne sont pas seulement une protection : ils reflètent aussi l'époque à laquelle nous vivons, et le groupe auquel nous appartenons. Notre costume est une image et une poésie. Les fourrures et plumes des animaux peuvent être très belles, mais derrière cette beauté se trouve toujours une fonction. Dans les chants et les drames de l'homme primitif, il n'est pas possible de distinguer l'art du culte. La première sculpture de pierre était une idole. L'inspiration religieuse mal orientée a créé ces fantastiques sculptures et masques de dieux que l'on trouve en Océanie, au Mexique et en Côte-d'Ivoire, et qui sont aujourd'hui de bons exemples d'art impressionniste. Tout art dit plastique est d'origine idolâtre, et c'est ainsi qu'il faut expliquer l'intolérance de l'Islam — et de certaines religions moins personnalistes — à l'égard de cette forme d'art. Il semble qu'il faille remonter à la Préhistoire pour comprendre les racines de l'art dans la religion, et comment elles ont, avec l'éthique primitive, une source commune : la nostalgie de l'Homme pour un monde perdu.

Cette dissemblance avec les animaux se retrouve également dans la révolte de l'Homme. L'animal ne se révolte pas contre son destin d'animal. Seul l'Homme se révolte — « le seul animal qui ait refusé de l'être ».[1] Ce type de révolte est fondamentalement humain, et nous le retrouvons également dans les sociétés développées, où la

---

1 Albert Camus, '*L'Homme révolté*' (Paris, Gallimard, 1951).

civilisation — d'origine zoologique — tente de mettre en place des standards d'existence inhumains (ordre, dépersonnalisation, nivellement et uniformisation générale, domination de la société sur l'individu, etc.).[1]

Johan Huizinga a découvert, à ce sujet, un autre phénomène : le jeu. Les animaux jouent, mais ils ressentent toujours quelque besoin biologique de le faire — comme la sexualité, l'éducation de leurs petits, etc. Leurs jeux sont instinctifs et fonctionnels ; les jeux de l'Homme sont libres et insouciants. Ils comportent toujours une conscience du jeu qui lui donne un sens spirituel : le sérieux, la solennité, « l'absence de but volontaire ».

Un type particulier de jeu est le potlatch, un phénomène universel chez toutes les cultures primitives. Par sa nature même, il s'agit typiquement d'un phénomène irrationnel et antiéconomique (anti-utilitaire), dans le même sens que l'éthique primitive, avec ses interdictions, ses tabous et ses idées du bien et du mal. J. Huizinga a écrit abondamment sur ce sujet : il trouve notamment une forme typique de potlatch chez la tribu indienne des Kwakiut et le décrit comme une grande fête au cours de laquelle l'un des deux groupes offre des dons prodigieux à l'autre ; l'unique, et donc nécessaire, faveur réciproque est que l'autre groupe, dans un certain laps de temps, répète la fête et rende la pareille en termes de dons. Cet esprit de don imprègne toute la vie de la tribu : son culte, ses lois, son art. Dans un potlatch, la supériorité ne se manifeste pas en offrant simplement des biens mais, de façon plus

1 Johan Huizinga, '*Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*' (Boston, Beacon Press, 1995).

frappante encore, en les détruisant pour prouver qu'il est possible de vivre sans eux. L'action favorise toujours une forme de compétition : si un chef détruit une petite bouilloire en cuivre, met le feu à un tas de couvertures ou brise sa canne, son rival doit détruire un objet de valeur au moins égale, sinon supérieure. L'on trouve dans le monde entier de telles formes de compétition, dont le summum des excès consiste à détruire en toute sérénité ses propres biens. Marcel Mauss a ainsi décrit la même coutume chez les Malais et a prouvé, dans son livre '*Essai sur le Don*', que des coutumes similaires existaient au sein des cultures antiques grecque, romaine et germanique. Granet a aussi identifié ces compétitions faites de dons et de destructions dans les traditions chinoises.

L'on retrouve également la pratique du potlatch dans l'Arabie préislamique, sous le nom de *muaqara*, et Mauss affirme que l'épopée indienne du Mahabharata n'est rien d'autre que le récit d'un gigantesque potlatch. « Il n'est pas ici question d'un monde préoccupé par les choses de la vie quotidienne, les profits, ou l'acquisition de biens utiles. Pour autant que je sache, l'ethnologie cherche surtout une explication du potlatch dans la magie et les images mythiques. (...) Il n'est pas non plus question de bénéfices matériels.»[1] Détruire des biens, être indifférent à l'égard des choses matérielles utiles, préférer le principe aux choses — même de manière feinte — est typique de l'être humain. L'on ne trouve rien de similaire — pas même une trace — chez les animaux.

---

1 Maracel Granet, '*Chinese Civilization*' (Londres, K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1930).

Pendant un certain temps, la théorie de Darwin a été considérée comme l'explication finale de l'origine de l'Homme, tout comme l'on a autrefois considéré la théorie du cosmos de Newton comme l'explication finale des choses relatives à l'univers. Mais de la même manière que la conception mécanique de Newton a dû être remise en question parce qu'elle ne pouvait pas expliquer certains phénomènes dans l'univers, la théorie de Darwin doit également être révisée. La théorie de l'évolution ne peut expliquer de manière satisfaisante la première phase religieuse de l'humanité, ni les mêmes phénomènes à l'ère moderne. Pourquoi les hommes sont-ils psychologiquement moins satisfaits alors qu'ils sont mieux lotis sur le plan matériel ? Pourquoi le nombre de suicides et de maladies mentales augmente-t-il en même temps que le niveau de vie et d'éducation ? Pourquoi le progrès n'implique-t-il pas aussi l'humanisation ? L'esprit humain, après avoir accepté les visions tranchées et catégoriques de Darwin et de Newton, a désormais du mal à les rejeter. Le monde de Newton est stable, logique et continu, tandis que l'Homme de Darwin est simple et unidimensionnel : il lutte pour sa survie, il satisfait ses besoins, il vise un monde fonctionnel. Néanmoins, Einstein a détruit l'illusion de Newton et sa philosophie pessimiste, et l'échec de la civilisation en fait de même de l'image de l'Homme de Darwin. L'Homme est inexplicable, insatisfait, tourmenté par la peur et les doutes — « incurvé », dirait Einstein. La philosophie de l'Homme, qui a longtemps subi l'influence de la vision rectiligne de Darwin, attend désormais son renversement einsteinien. La nouvelle conception de l'Homme, comparée à celle

de Darwin, sera la même que la relation entre l'univers d'Einstein et celui de Newton. S'il est vrai que nous nous élevons par la souffrance et que nous sombrons par la jouissance, c'est parce que nous sommes différents des animaux. L'Homme n'est pas taillé selon Darwin, pas plus que l'univers n'est taillé selon Newton.

Le dualisme du monde vivant

Sommes-nous capables de produire de la vie, et le pourrons-nous toujours ? La réponse est : oui, si nous pouvons la comprendre. Pouvons-nous comprendre la vie ?

La biologie n'est pas une science qui s'intéresse à l'essence de la vie, mais au phénomène de la vie ; elle s'intéresse à la vie en tant qu'objet et produit.

La même incongruité que nous avons établie précédemment entre l'animal et l'Homme se retrouve, mais à un degré plus bas, au niveau du rapport entre la « matière » et la vie. D'un côté, nous trouvons l'homogénéité, la quantité, la répétition, la causalité, le mécanisme ; de l'autre, nous trouvons l'originalité, la qualité, la croissance, la spontanéité, l'organisme. La vie ne se manifeste pas comme une continuation de la matière — ni mécaniquement, ni dialectiquement, ni comme sa forme la plus organisée et la plus complexe. Si l'on considère certaines de ses qualités, la vie est en contradiction avec nos conceptions et notre compréhension de la matière dans sa définition même. La nature de la vie est l'opposé de la matière.

Selon les biologistes, l'entropie est le point crucial dans la définition de la vie. Toutes les lois de la nature reviennent à l'entropie, à savoir la désorganisation universelle, l'état ultime d'uniformité inerte. À l'inverse, la caractéristique fondamentale d'un organisme vivant est son état « d'anti-entropie », sa capacité à créer le complexe à partir du simple, l'ordre à partir du chaos, et à maintenir un système — même temporaire — à un niveau d'énergie supérieur. Tout système matériel évolue vers un degré d'entropie plus élevé, tandis que tout système vivant suit la direction opposée, car « la vie est un mouvement contre le vent des lois mécaniques », selon les mots de Kuznetsov, un scientifique russe spécialiste du domaine de la cybernétique.[1]

N'étant pas biologiste, je me contenterai ici de citer quelques autorités dans ce domaine. L'échec de la biologie à expliquer la vie est une réalité qui ne peut être passée sous silence ; et je tiens à souligner que ce n'est pas là une surprise.

En 1950, André George posa une seule question aux biologistes, médecins et physiciens : qu'est-ce que la vie ? Toutes les réponses qu'il reçut étaient vagues et prudentes. Prenons les réponses de Pierre Lapin et de Jean Rostand comme exemples typiques : « Le mystère reste entier. Notre manque de connaissances rend toute explication de la vie moins claire que notre connaissance instinctive de cette dernière »[2] ; « Jusqu'à présent, nous ne

1 Boris G. Kuznetsov, '*Einstein*', trad. Vladimir Talmy (New York: Phaedra, 1970).
2 Pierre Lapin.

savons pas ce qu'est la vie. Nous ne sommes même pas capables de donner une définition exacte et complète du phénomène de la vie.»[1]

Grâce à sa capacité à échapper à une décomposition rapide vers un état d'uniformité inerte, l'organisme se montre si mystérieux que l'on a cru, dans les temps les plus anciens, qu'une force surnaturelle et non physique (*entelecheia*) était à l'œuvre au sein de l'organisme. De quelle manière un organisme vivant lutte-t-il contre son déclin ? «Chaque processus, ou événement, ou développement dans le monde, tout ce qui se passe dans la nature, implique une addition d'entropie simultanée (...) L'organisme ne peut maintenir ce processus — c'est-à-dire survivre — que par l'apport constant d'entropie négative de l'extérieur. (...) Par conséquent, l'organisme se nourrit de l'entropie négative.»[2]

Le paléontologue français Pierre Teilhard de Chardin écrivait, de façon très similaire : «En effet, en dépit de nombreux obstacles, la courbe qui va des grosses molécules vers les organismes polycellulaires se poursuit sans cesse : c'est justement celle le long de laquelle émergent les indéterminations, les autoarrangements et la conscience (...) ; d'où la question : y a-t-il un rapport entre ce mystérieux mouvement du monde vers des états de plus en plus complexes et internes, et l'autre mouvement (mieux étudié et mieux connu) qui tire le même

1 Jean Rostand, '*Life, The Great Adventure*' (New York: Scribner, 1956).

2 Erwin Schrodinger, '*What is life? — The Physical Aspect of the Living Cell*' (New York: The Macmillan Company, 1945).

monde vers des états de plus en plus simples et externes? (...) Le secret essentiel de l'univers pourrait bien être formulé dans cette question.»[1]

«La capacité spontanée des cellules à créer les organes et le comportement social de certains insectes font partie des réalités fondamentales que nous avons apprises par le biais de l'observation. Nous ne pouvons leur trouver d'explication à la lumière de notre compréhension actuelle.»[2]

Dans son livre '*General Psychopathology*', Karl Jaspers écrit au sujet du caractère inversé du vivant que nous avons mentionné ci-dessus : «Les faits psychiques apparaissent comme tout à fait nouveaux et d'une manière qui ne peut être comprise. Ils viennent les uns après les autres, mais ne découlent pas les uns des autres. Les phases d'évolution psychique d'une vie normale, comme d'une vie anormale, nous donnent de telles successions inintelligibles dans le temps. Ainsi, une coupe longitudinale du psychique ne peut être comprise, même approximativement, dans son émergence. Les faits psychiques ne peuvent être étudiés du dehors, comme les faits naturels ne peuvent l'être du dedans.»

Dans le même ouvrage, Jaspers souligne également la différence entre «comprendre» (*verstehen*), une chose que l'on peut atteindre par la pénétration psychologique, et «expliquer» (*erklaien*), qui implique de mettre au

---

1 Pierre Teilhard de Chardin, '*Activation of Energy*', trad. Rend Hague (New York: Harcouit Brace Jovanovich, 1971).

2 Alexis Carrel, '*Man: The Unknown*' (New York: Harper & Brothers, 1939).

jour le lien objectif entre la cause et l'effet par la science naturelle. Jaspers conclut : « Nous parlons ici des sources ultimes de notre connaissance, qui diffèrent profondément les unes des autres.»[1]

Louis de Broglie, physicien français et lauréat du prix Nobel, a dit en 1929 : « Nous ne pouvons expliquer la vie avec notre connaissance actuelle de la chimie et de la physique.»[2]

Le biologiste suisse Guyenot soutient qu'il existe une différence fondamentale entre les relations physico-chimiques et la vie :

« Les physiciens doivent réaliser que, bien que nous, biologistes, ayons travaillé dur pour expliquer la vie par des formules physiques et chimiques, nous sommes tombés sur quelque chose que nous ne pouvions expliquer. Il s'agit de la vie. La vie a trouvé une forme organisée — et pas seulement une fois, mais un million de fois pendant des milliards d'années. Nous sommes ici face à une capacité constructive qui ne peut être expliquée ni physiquement, ni chimiquement.»[3]

André Lwoff, biologiste français et lauréat du prix Nobel en 1965, célèbre pour ses travaux sur le mécanisme génétique des virus et des bactéries, a dit :

---

1 Karl Jaspers, '*General Psychopathology*', trad. J. Hoenig & Marian W. Hamilton (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

2 Louis de Broglie, '*Address Delivered at Stockholm on Receiving the Nobel Prize, December 12, 1929*', '*Matter and Light: The New Physics*', trad. W. H. Johnston (New York: Dover Publications, 1946), p. 165-179.

3 Guyenot.

«La vie peut être définie comme une qualité, une manifestation ou un état d'un organisme. Un organisme est un système indépendant de structures et de fonctions mutuellement dépendantes, qui est capable de se reproduire. (...) On a souvent dit qu'un virus est le lien entre les substances organiques et la matière vivante. En réalité, la matière vivante n'existe pas. Un élément d'une cellule, comme l'albumine, une enzyme ou un acide nucléique, n'est pas une substance vivante. Seul un organisme est vivant, et cet organisme est bien plus que la somme de ses parties. Nous avons réussi à créer une synthèse d'acides nucléiques viraux. Sur cette base, l'on ne peut parler de synthèse de la vie, car dans toutes ces expériences intervient une substance prêtée au virus, qui est la matière génétique spécifique au nucléotide. (...) Parfois, la vie naît spontanément. Il est facile de produire synthétiquement certaines parties de l'albumine ou de l'acide nucléique, mais jusqu'à présent, il n'a pas été possible de créer un organisme. (...) Reproduire une seule bactérie est encore hors de notre portée.»[1]

Le célèbre physiologiste et médecin russe Ivan Pavlov, auteur de nombreuses expériences, exprime un scepticisme similaire :

«Depuis des milliers d'années déjà, l'humanité a étudié les événements psychologiques, les phénomènes de la vie spirituelle, l'âme humaine. Les psychologues et spécialistes ne sont pas les seuls à travailler sur cette question, puisque toutes les formes d'art et de littérature

---

1 André Lwoff, "*Of Microbes and Life*", éd. Jacques Monod et Ernest Borck (New York: Columbia University Press, 1971).

— ces expressions mécaniques de la vie psychologique de l'humanité — traitent de ce problème. Des milliers de pages ont été remplies de descriptions du monde intérieur de l'Homme, mais nous n'avons jusqu'à présent pas connu le succès dans cet effort. Nous n'avons pas été en mesure de découvrir une seule loi qui régule la vie psychologique de l'Homme.»[1]

Alexis Carrel doute de la capacité de l'Homme à comprendre pleinement la vie à l'intérieur de la cellule :

«Les méthodes utilisées par les organes dans leur propre construction paraissent étranges à l'esprit humain. (...) Toute cette matière émerge à partir d'une seule cellule, ce qui correspondrait au fait qu'une maison entière soit produite à partir d'une brique magique capable de produire ensuite spontanément toutes les autres briques. (...) Les organes se développent de la manière dont procèdent les fées dans les fables pour enfants. (...) Notre raison ne peut en aucun cas s'orienter dans ce monde d'organes internes.»[2]

Et il ajoute, un peu plus loin :

«Jusqu'à présent, nous n'avons pas pu découvrir le secret de l'organisation de notre corps, de sa nourriture, ou de son énergie nerveuse et spirituelle. Les lois de la physique et de la chimie ne peuvent s'appliquer pleinement qu'à la matière morte, et seulement partiellement à l'Homme. Nous devons nous libérons complètement des illusions du 19e siècle et des dogmes de Jacques Loeb — ces théories physico-chimiques puériles sur l'être humain

---

1 Pavlov, '*Experimental Psychology*'.

2 Carrel, p. 127-8.

auxquelles, malheureusement, nombre de physiologistes et de médecins croient encore.» [1]

La vie est un miracle plutôt qu'un phénomène. Regardez, par exemple, l'œil humain. L'œil humain se trouve dans une cavité remplie de graisse. Il est protégé par une paupière supérieure et une paupière inférieure, des cils, des sourcils, des muqueuses et la conjonctive. Le mouvement de l'œil dans toutes les directions est rendu possible par des muscles moteurs, deux droits et deux obliques, et il est aidé par l'appareil lacrymal qui comprend la glande lacrymale, le sac lacrymal et le canal lacrymal, qui maintient l'humidité de l'œil et le protège des infections. Le globe oculaire est composé de trois couches. La couche extérieure est le blanc compact et non transparent de l'œil, qui se transforme en cornée transparente sur la face avant. Le réseau vasculaire se trouve sous le blanc de l'œil et est traversé par les vaisseaux sanguins qui nourrissent l'œil. Pour le fonctionnement de l'œil, la partie la plus importante est la troisième couche, la rétine. C'est là que se trouvent les cellules sensorielles — les bâtonnets et les cônes, reliés aux cellules bipolaires et aux fibres qui forment ensemble le nerf optique. L'intérieur du globe oculaire est rempli d'un liquide élastique, transparent et aqueux. Le cristallin, fixé à l'iris et relié au corps ciliaire, se trouve dans la partie frontale. Lorsque les rayons lumineux traversent la cornée, ils changent de forme pour permettre la focalisation à l'arrière de l'œil, et une image inversée est transmise au centre optique du cerveau. Chaque œil reçoit l'image sous un angle différent. Ces

1 *Ibid.*

impulsions nerveuses des deux yeux voyagent le long du nerf optique. Les impulsions collectives arrivent aux jonctions du mésencéphale de chaque côté du cerveau et se déplacent sur des fibres qui se ramifient jusqu'au lobe occipital où les impulsions sont « vues ». Pour le fonctionnement de l'œil, les larmes sont très importantes. Elles sont produites par la glande lacrymale et permettent de maintenir la cornée humide. Entre autres substances, les larmes contiennent du lysozyme, une substance antibactérienne qui protège l'œil des infections. Le débit des larmes est contrôlé par le septième nerf crânien, le *nervus facialis*. En tant que bactéricide, la larme humaine est plus efficace que n'importe quel produit pharmaceutique et peut détruire plus de cent types différents de bactéries. Cette capacité est conservée même lorsqu'elle est diluée jusqu'à six cents fois.

De même, le foie a plusieurs fonctions différentes. En tant que glande, il produit la bile qui aide à la digestion des aliments. Le foie est une usine chimique incomparable : il peut modifier presque toutes les substances chimiques. C'est un puissant organe de détoxification, qui décompose de nombreux types de molécules toxiques et les rend inoffensives. C'est un réservoir sanguin et un organe de stockage pour certaines vitamines et pour les glucides digérés (sous forme de glycogène) qui sont libérés pour maintenir le taux de sucre dans le sang. C'est un lieu de fabrication d'enzymes, de cholestérol, de protéines, de vitamine A, de facteurs de coagulation du sang, et d'autres éléments. Dans certaines circonstances, il peut même reprendre sa fonction embryonnaire de production de globules rouges.

Notre sang transporte les nutriments vers les différentes parties du corps, achemine l'oxygène des poumons vers les cellules, et le dioxyde de carbone hors des trente mille milliards de cellules du corps humain. En outre, il transporte les hormones et les anticorps qui constituent notre défense interne. Le sang influence également la régulation de la température corporelle. Les globules blancs détruisent, digèrent, et ingèrent les bactéries envahissantes ainsi que les particules étrangères non bactériennes.

Le cerveau est constitué de l'encéphale qui est divisé en deux hémisphères : le thalamus, qui comprend le bulbe rachidien et le pont; et le mésencéphale, qui comprend le cervelet et la moelle épinière. Le cerveau est protégé par trois couches : la couche dure, la couche molle et le tissu conjonctif. La masse du cerveau est constituée de substances grisâtres et blanches. Le tissu gris contient les cellules nerveuses, et le blanc est la station terminale des fibres motrices et sensorielles. Le bulbe rachidien constitue le centre de relais et de réflexe et est relié aux centres cérébraux supérieurs par l'intermédiaire du pont. Le cervelet s'occupe de l'équilibre, de la coordination musculaire et de l'exécution automatique de mouvements fins. Le « centre de la vision », appelé lobe occipital, est situé à l'arrière du cerveau. Les zones de l'audition et de l'odorat sont situées dans le lobe temporal, sur le côté de la tête. La partie la plus visible du cerveau est l'imposant télencéphale. Sa croûte extérieure, le cortex cérébral, est une couche grisâtre de cellules nerveuses. Au-dessous se trouve un tissu blanc, à la base duquel se trouve un très petit centre de substance grise que l'on nomme ganglions

de la base. La « matière grise » n'est pas nécessairement supérieure à la blanche, ou vice versa ; elle s'occupe de la distribution des impulsions à travers des synapses sélectionnées, tandis que la matière blanche s'occupe de la conduction des impulsions le long des fibres. Ensemble, elles permettent la création des principales fonctions psychologiques et des réflexes conditionnels. Le poids moyen d'un cerveau humain est d'environ 1300 à 1450 grammes, et il contient 14 à 15 milliards de cellules.

Les animaux possèdent des mécanismes et dispositifs souvent plus solides et plus perfectionnés que les outils fabriqués par l'Homme. Les exemples sont légion : les lumières de certains oiseaux, le violon des sauterelles, la cymbale des grillons, et des ensembles entiers de pièges, filets, collets, etc. André Tetry a écrit tout un livre sur ce sujet, '*Les outils chez les êtres vivants*'.[1] Il est évident que l'évolution n'a pas progressé aveuglément ou mécaniquement, comme le pensait Darwin. L'évolution semble avoir suivi le principe d'utilité, la direction qui était utile à l'individu. Ceci renvoie à une certaine idée que l'on ne trouve pas dans la matière.[2]

Le serpent à sonnettes possède une capacité extraordinaire à ressentir les rayons infrarouges. Des scientifiques de l'Université du Colorado, aux États-Unis, ont découvert que ce détecteur d'infrarouges est placé sur la tête du serpent, et qu'il est constitué de nerfs très fins avec des cellules spécifiques qui changent lorsque la lumière

1 André Tetry, '*Les outils chez les êtres vivants*';

2 NdA : Pour plus d'informations à ce sujet, cf. Lucien Cuenot, '*Invention et Finalité en Biologie*'. (Paris, Masson et Cie, 1951)

les éclaire. Les expériences ont montré que dans les 35 millisecondes qui suivent l'envoi des rayons, le serpent réagit. Il s'agit d'un temps de réaction record parmi tous les systèmes biologiques connus à ce jour.

De la même manière, les requins possèdent, sur leur nez, une antenne électrique très sensible qui leur permet de trouver de la nourriture cachée dans le sable au fond de la mer. Tous les organismes présents dans la mer transmettent de faibles ondes électriques que les requins interceptent à l'aide de leurs antennes sensibles.

Le Dr Alexander Gorbovsky, membre de l'Académie soviétique des sciences, a réintroduit la vieille idée, soutenue par Einstein, parmi d'autres, qui affirme qu'il existe des traits énigmatiques dans la structure du cosmos et de la matière. Je citerai ici quelques exemples intéressants tirés de ses écrits :

«Plusieurs milliers de termites coopèrent pour construire une termitière. Une fois terminée, c'est une construction très complexe avec une surface de plus de 150 kilomètres carrés de canaux, de stockage pour le bois, de chambres pour les œufs, et ainsi de suite. Le test suivant a été réalisé : une termitière, dont la construction venait de commencer, a été divisée en deux parties afin que les termites soient complètement séparés les uns des autres. En dépit de cela, la construction s'est poursuivie avec succès et tous les passages, canaux, pièces et magasins ont été construits de manière identique dans les deux parties; ils avaient même des connexions communes...

L'on pourrait penser que chaque termite était très bien informé du travail de son voisin dans l'autre partie,

puisqu'ils avaient travaillé exactement de la même manière. Cependant, il n'avait aucune connaissance du travail de son voisin, car il ne pouvait pas communiquer avec lui. Essayons d'expliquer ce phénomène. (...)

Il est évident que le termite, au niveau individuel, ne possède pas toutes les informations nécessaires à la construction d'une termitière. Chaque individu ne «connaît» qu'une partie du processus complet dans lequel il est impliqué. Par conséquent, nous pouvons conclure que seule la population dans son ensemble possède la connaissance complète : en d'autres termes, les individus ne possèdent la «grande connaissance» qu'en tant que membres du groupe. Individuellement, ils ne la possèdent pas. (...)

Pendant longtemps, l'on a pensé que les volées d'oiseaux migrateurs, en route vers des régions plus chaudes, étaient guidées par des oiseaux plus âgés et plus expérimentés, mais cela n'a pas été confirmé par les faits. Le Pr Jamoto Hirosuke, un ornithologue japonais, a découvert qu'une volée d'oiseaux n'a pas d'oiseau-guide. Si un oiseau se trouve à l'avant, il ne guide pas nécessairement la volée. Parfois, un oiseau très jeune et même sans plumes se trouve à l'avant. Il est évident qu'un tel oiseau ne «connaît» pas la route traditionnelle, et ne peut donc pas diriger les autres qui connaissent très bien le chemin.» [1]

Gorbovsky poursuit :

«Il est connu que, du point de vue biologique, la corrélation entre les mâles et les femelles nouveau-nés est égale. Si cette relation normale est perturbée, un

---

1 Alexander Gorbovsky.

processus spontané d'ajustement se produit. S'il y a moins de femelles dans une société, plus de femelles naîtront; mais s'il y a moins de mâles, leur nombre augmentera successivement. Ce processus continuera jusqu'à ce que l'équilibre soit rétabli. (...)

Il est évident que l'organisme individuel indépendant ne peut pas influencer le sexe de sa progéniture. En d'autres termes, nous avons à nouveau affaire à un phénomène avec ses propres lois. Nous sommes à nouveau confrontés à une influence qui vient de l'extérieur de chaque organisme individuel. (...)

C'est un phénomène bien connu de l'humanité. Les démographes l'appellent « le phénomène des années de guerre ». Pendant et après les guerres, beaucoup d'hommes sont tués; mais très vite après une guerre, le nombre de naissances mâles augmente toujours jusqu'à ce que l'équilibre soit rétabli.»[1]

Les exemples que je viens de citer sont tirés du premier manuel de biologie que j'ai trouvé à portée de main. Ces véritables miracles de la nature sont expliqués par la religion comme des actes de la Raison la plus Élevée — Dieu. D'autre part, toutes les explications scientifiques peuvent être résumées ainsi : « Ce sont des miracles qui se sont créés par eux-mêmes. » N'est-ce pas là la plus grande superstition qui se soit immiscée dans l'esprit humain? Demander à quelqu'un d'accepter l'idée que quelque chose d'aussi parfait et complexe que l'œil ou le cerveau de l'Homme ait été créé par hasard, ou par lui-même, revient à demander à quelqu'un d'accepter la mythologie

---

1 *Ibid.*

grecque comme une vérité. Concluons donc par les mots du grand philosophe musulman Muhammad al-Ghazâlî : «Tous les miracles sont naturels, et toute la nature est miraculeuse.»

Que dire alors de la « matière auto-organisée » et de « l'autocréation » de tous ces systèmes extrêmement complexes dont le monde vivant est rempli ?

Examinons l'idée de l'auto-organisation (création accidentelle) d'une molécule d'albumine, qui est le matériau de base de tous les organismes vivants que nous connaissons. Le physicien suisse Charles Eugène Guye a tenté de calculer la probabilité de la création accidentelle d'une molécule de protéine. L'on sait qu'une molécule de protéine est constituée d'au moins quatre éléments différents. Pour simplifier le calcul, Guye a supposé qu'une molécule d'albumine n'était constituée que de deux éléments de 2000 atomes de poids atomique 10, avec une dissymétrie moléculaire de 0,9. Avec ces conditions préalables simplifiées, la probabilité que des protéines puissent être créées accidentellement s'élève à 2,02 x 10 - 231 selon les calculs de Guye. Si nous considérons ce résultat dans le cadre de l'âge et de la taille de notre planète, la création d'une telle molécule prendrait 10243 milliards d'années, dans la condition de 5,1014 vibrations par seconde. Par conséquent, il n'y a pas la moindre possibilité que la vie ait pu être créée accidentellement au cours des 4,5 milliards d'années d'existence supposée de la Terre.

Ce calcul a été répété par Manfred Eigen, de l'Institut Max Plank de chimie biophysique de Göttingen, en

Allemagne, lauréat du prix Nobel de chimie en 1968. Il a prouvé que l'ensemble de l'eau de notre planète n'est pas suffisant pour produire accidentellement une seule molécule de protéine. Même si l'univers entier était rempli de substances chimiques qui se combinaient en permanence les unes avec les autres, les dix milliards d'années écoulées depuis la création de l'univers n'auraient pas été suffisantes pour produire un quelconque type de protéine. Face à cette réalité, Eigen a formulé l'hypothèse de l'évolution avant la vie — à savoir « la vie avant la vie », comme l'on nomme cette théorie — car il a constaté que l'acide nucléique avait une sorte de capacité de vie. Un principe d'ordre, de sélection et d'adaptation est donc tout à la fois attribué à la matière — un principe qui n'entre pourtant nullement dans la définition de la matière.

Lorsque deux scientifiques britanniques, Frederic Hoyle, l'ancien président de la Royal Society of Astronomy, et Chandra Vikrama, de l'Université de Cardiff, se sont penchés sur le même problème, ils ont émis l'hypothèse selon laquelle la vie n'a pas été créée sur Terre, mais a été importée à l'aide de nuages de poussière cosmique provenant des profondeurs du cosmos. Selon eux, l'activité biologique dans le cosmos doit avoir débuté avant la création de la Terre.

Le scientifique russe Balandin écrit : « Si un million de laboratoires sur Terre travaillaient pendant plusieurs millions d'années à combiner des substances chimiques, la probabilité de créer la vie dans une éprouvette serait

minime. Selon les calculs de Holden, la probabilité serait de 1 pour 1310.»[1]

Et en est ainsi de l'auto-organisation d'*une seule* molécule de protéine qui, comparée à un organisme vivant, est à l'image d'une seule brique par rapport à un bâtiment complet.

La science — et en particulier la biologie moléculaire — a réussi à réduire l'énorme fossé entre le matériel vivant et le matériel mort à un espace très réduit, mais ce petit espace est demeuré infranchissable. Le sous-estimer serait un non-sens scientifique, mais c'est là une tendance du matérialisme officiel.

Comment expliquer le paradoxe suivant? Si, dans une fouille archéologique, nous trouvons deux pierres placées dans un certain ordre, ou taillées dans un certain but, nous en conclurons tous qu'il s'agit de l'œuvre d'un homme des temps anciens. Mais si, près des mêmes pierres, nous trouvons un crâne humain incomparablement plus parfait et complexe que les outils en pierre, certains ne penseront pas qu'il s'agit de l'œuvre d'un être conscient. Ils considèrent ce crâne — ou ce squelette — parfait comme s'étant créé par lui-même ou par accident — c'est-à-dire sans l'intervention d'un cerveau ou d'une conscience. La négation de Dieu par l'Homme ne relève-t-elle pas parfois du caprice?

L'étroitesse d'esprit de l'homme moderne se manifeste le mieux dans sa conviction qu'aucune énigme ne s'impose à lui. Sa sagesse est la somme de son savoir; et son ignorance, dont il n'est pas conscient, il l'accepte

1 Balandin.

comme un savoir. Même face au plus grand des mystères, il se comporte de manière prétentieuse et vaniteuse. Il ne voit même pas le problème. C'est en cela que se manifeste la véritable mesure de son ignorance et de ses préjugés. En automne, les hirondelles volent d'Europe vers l'Afrique ; au printemps, elles reviennent sur le même toit où elles ont installé leur nid. Comment savent-elles qu'elles doivent partir, et quand elles doivent le faire ? Au retour, comment peuvent-elles retrouver le même toit parmi les milliers de toits d'une grande ville ? À cette question, notre homme vaniteux répondra que c'est l'instinct qui les guide, ou que c'est une affaire de sélection naturelle — seuls les oiseaux qui ont « compris » qu'ils devaient partir vers des régions plus chaudes ont survécu. Les autres qui n'ont pas « compris » cela se sont éteints. Leur instinct de migration n'est que le résultat de la connaissance accumulée par des milliers de générations.

Le problème ne réside pas dans cette réponse vide. Il réside dans le fait que notre homme pense avoir donné une réponse tout court : il élimine le questionnement, qui est la condition première de l'exploration de la vérité. L'apparition de la théorie générale de la relativité est ainsi due au fait qu'Einstein a vu un problème là où tout semblait clair et défini aux yeux des autres.

Le sens de l'art, de la philosophie et de la religion est de diriger l'attention de l'Homme vers des énigmes, des secrets et des questions. Ceci conduit parfois à une certaine connaissance, mais plus souvent à une prise de conscience de notre ignorance, ou à la transformation de l'ignorance dont nous ne sommes pas conscients en

une ignorance dont nous sommes conscients. Telle est la ligne de démarcation entre l'ignorant et le sage. Parfois, tous deux n'en savent que très peu sur une question ; mais l'ignorant, contrairement au sage, prend son ignorance pour de la connaissance et se comporte en conséquence.

Il est tout simplement aveugle au problème — et, dans notre cas, aveugle au miracle. Cette situation a parfois des conséquences tragiques dans la vie pratique : les ignorants sont très sûrs d'eux, tandis que les sages se comportent de manière plus prudente, ce qui donne au premier groupe des avantages évidents. Cet état de choses est l'exact opposé de l'état de méditation. Aucune forme de méditation n'est nécessaire si « tout est clair », comme c'est le cas dans l'état d'esprit de l'homme dit « de la masse ». Ce type d'homme n'encombre pas son esprit d'énigmes ou de secrets. Il ne s'étonne pas et n'admire rien lorsqu'il est confronté à l'inconnu. Si un problème se pose, il le nomme et continue à vivre ainsi, croyant que le problème a été résolu de cette manière. Les termes qu'il utilise sont « instinct », « matière auto-organisée », « forme complexe » ou « matière hautement organisée », et ainsi de suite.

Nous ne pouvons pas expliquer la vie par les seuls moyens scientifiques, parce que la vie est à la fois un miracle et un phénomène. L'émerveillement et l'admiration sont les formes les plus élevées de notre compréhension de la vie.

Le sens de l'humanisme

Rechercher le plaisir et fuir la douleur : c'est par cette formule lapidaire que deux grands penseurs matérialistes, Épicure, dans l'Antiquité, et Holbach, à l'ère moderne, ont défini les principes fondamentaux de la vie — non seulement de la vie humaine, mais aussi de celle des animaux. Le matérialisme met toujours l'accent sur ce qui est commun aux animaux et aux hommes, tandis que la religion souligne ce qui les différencie. Le sens de certains cultes et interdits religieux n'est que de souligner ces différences.

Dans ses efforts vivant à souligner la nature animale des êtres humains, le matérialisme prend parfois quelques raccourcis avec la vérité. [1]

Darwin n'a pas fait de l'Homme un animal, mais il lui a fait prendre conscience de son origine animale. De cette « prise de conscience », d'autres ont continué à en tirer les « conclusions appropriées », tant morales que politiques : une société humaine est un troupeau sous forme civilisée, et la civilisation est le « réveil » humain

---

1 NdA : Un bon exemple de cette attitude est l'insistance, obstinée, sur le fait que les relations sexuelles auraient été totalement libres pendant une grande partie de la Préhistoire : chaque femme aurait appartenu à chaque homme et chaque homme à chaque femme. Engels admit ouvertement qu'il n'existe aucune preuve directe que ce fut réellement le cas, mais il continua à insister sur ce point dans son ouvrage '*The Origin of the Family, Private Property, and the State*' (trad. Serbocroate, Zagreb, Naprijed, 1945, p. 28). Ce n'est pas la vérité scientifique mais la volonté idéologique qui fut ici le facteur décisif.

qui s'accompagne du rejet des interdits, de la prise de pouvoir sur la nature, du fait de vivre avec ses sens au lieu de son esprit, et ainsi de suite.

En instaurant l'unité (ou la continuité) entre l'animal et l'Homme, l'évolution a aboli la différence entre la nature et la culture. Partant d'un point tout à fait différent, la religion a rétabli cette différence. Ainsi, dès l'acte de création, l'Homme — et toute la culture avec lui — s'est inexorablement opposé à tout le développement de l'histoire humaine. La divergence entre culture et civilisation a débuté là. Alors que Camus affirmait que « l'Homme est un animal qui refuse de l'être »[1], Whitehead voyait dans cette négation l'essence de l'attitude religieuse, « ce grand rejet ».[2] La religion semble dire : regardez ce que font les animaux, et faites le contraire; ils dévorent — vous devez jeûner; ils s'accouplent — vous devez faire preuve de chasteté; ils vivent en troupeaux — vous devez tenter de vivre seul; ils recherchent le plaisir et fuient la douleur — vous devez vous exposer aux difficultés. En un mot, ils vivent avec leur corps, mais vous devez vivre avec votre esprit.

Le rejet de cette position zoologique, ce « désir négatif » qui ne peut être expliqué par les théories darwiniennes et rationnelles, est la réalité cruciale de la vie humaine sur cette planète. Cette réalité peut être la malédiction ou le privilège de l'Homme, mais c'est la seule qualité spécifique qui fait de lui un être humain.

---

1 Camus, '*L'Homme révolté*'.

2 Alfred Whitehead, '*Science and Modern World*' (New York, Macmillan, 1926).

En réalité, il existe à la fois un parallélisme complet et une incongruité absolue entre l'Homme et l'animal. L'on trouve une conformité dans l'aspect biologique, c'est-à-dire mécanique, ou en termes de constitution physique ; mais d'autre part, il n'existe en réalité aucun parallèle, puisque l'animal est innocent, dénué de péché, et moralement neutre, comme une chose. L'Homme n'est jamais ainsi ; et dès le moment où « l'animal s'est humanisé », depuis le dramatique « prologue céleste » cette fameuse « chute sur Terre » ou « expulsion du Paradis », l'Homme ne peut choisir d'être un animal innocent. L'Homme a été « libéré sans possibilité de retour », et toute solution freudienne est donc exclue. À compter de ce moment, il ne peut plus être un animal ou un homme ; il ne peut être qu'un homme, ou un non-homme.

Si l'Homme était simplement l'animal le plus parfait, sa vie serait simple et dénuée de mystères. Mais puisqu'il ne l'est pas, parce qu'il est un « ver de la terre et un enfant du ciel » et parce qu'il a été créé, il est un être disharmonieux, et l'harmonie d'Euclide n'est pas possible. Notre vérité fondamentale, non seulement, mais également nos péchés et nos vices, sont fondés sur la réalité de la création.

C'est là que nous trouvons notre dignité humaine, nos efforts moraux et nos tragédies, ainsi que nos dilemmes, notre insatisfaction, notre damnation, notre cruauté et notre malveillance.[1] L'animal ne connaît

1 NdA : À mettre en relation avec le Qur'ân (91/7-8) : « Par l'âme et Celui qui l'a façonnée harmonieusement et qui lui a inspiré son libertinage et sa piété ! »

rien de tout cela, et c'est en cela que réside le sens de ce moment historique.

La question de la création est fondamentalement la question de la liberté de l'Homme. Si l'on accepte l'idée que l'Homme n'a pas de liberté, que toutes ses actions sont prédéterminées — soit par ce qui se trouve à l'intérieur, soit par ce qui se trouve à l'extérieur de lui —, l'on peut considérer que Dieu n'est pas nécessaire pour expliquer et comprendre le monde. Toutefois, si l'on accorde à l'Homme la liberté, si on le considère comme responsable, l'on reconnaît l'existence de Dieu, tacitement ou ouvertement. Seul Dieu était capable de créer une créature libre, et la liberté ne pouvait naître que de l'acte de création.[1] La liberté n'est pas le résultat ou le produit de l'évolution. La liberté et le produit sont des idées divergentes. Dieu ne produit pas et ne construit pas. Il crée. Nous disions la même chose des artistes, car l'artiste qui construit ne crée pas une personnalité, mais une simple pancarte de l'Homme. Une personnalité ne peut être construite. Je ne sais pas ce que pourrait signifier un portrait sans Dieu. Peut-être que, tôt ou tard, au cours de ce siècle ou après un million d'années de civilisation continue, l'Homme réussira à construire une imitation de lui-même, une sorte de robot ou de monstre

1 NdA : Comparez avec ces propos de Karl Jaspers : « Lorsqu'un homme est réellement conscient de sa liberté, il devient en même temps convaincu de l'existence de Dieu. La liberté et Dieu sont inséparables. » Ou encore : « Si la conscience de la liberté contient la conscience de Dieu, alors il existe un lien entre la négation de la liberté et la négation de Dieu. » Karl Jaspers, '*Introduction to Philosophy*', trad. serbocroate (Belgrade, Prosveta, 1967), p. 158.

— quelque chose de très semblable à son constructeur. Son monstre à l'apparence humaine pourra grandement ressembler à un homme, mais une chose est certaine : il n'aura pas de liberté et ne pourra faire que ce pour quoi il a été programmé. C'est en cela que réside la grandeur de la création de Dieu, qui ne peut être ni répétée ni comparée à tout ce qui a pu se passer d'autre, avant ou après, dans le cosmos. En un éon d'éternité, un être libre a commencé à exister. Sans une touche divine, le résultat de l'évolution n'aurait pas été l'Homme, mais plutôt une sorte d'animal plus développé, un « super-animal », une créature au corps et à l'intelligence humains, mais sans cœur ni personnalité. Son intelligence sans scrupules moraux pourrait même être plus efficace mais, dans le même temps, plus cruelle. Certains imaginent ce type de créature comme venant d'une planète lointaine de l'univers ; d'autres y voient un produit de notre civilisation à quelque niveau de développement supérieur. Il existe une telle créature dans le '*Faust*' de Goethe, mais il s'agit d'un quasi-homme — un homoncule. Il convient de noter qu'il n'existe aucune analogie entre cette créature cruellement indifférente, l'homoncule, et le pire des criminels. L'Homme peut choisir d'aller à l'encontre des lois morales, mais il ne peut, en tant que monstre, rester en dehors de la sphère morale, au-delà du bien et du mal. Il ne peut pas se « débrancher ».

L'expérience morale pratique montre que l'Homme est plus enclin à commettre le péché qu'à s'efforcer de faire le bien. Sa capacité à s'enfoncer profondément dans le péché semble plus grande que sa capacité à s'élever

vers les hauteurs de la vertu.[1] Les personnalités négatives semblent toujours plus authentiques que les personnalités positives, et le poète qui décrit des personnages négatifs a un avantage certain sur celui qui décrit des héros.[2]

Quoi qu'il en soit, les hommes sont toujours bons ou mauvais, mais ils ne sont jamais innocents, et ceci pourrait être le sens ultime de l'histoire biblique de la chute, du péché originel. Depuis son expulsion du Paradis, Adam (l'Homme) n'a pas pu se débarrasser de sa liberté, pas plus qu'il n'a pu échapper au drame, pour être aussi innocent qu'un animal ou un ange. Il doit choisir, user de sa liberté, être bon ou mauvais ; en un mot, être humain. Cette capacité à choisir, quel que soit le résultat, est la plus haute forme d'existence possible dans l'univers.

---

1 NdA : Cf. Qur'ân (12/53) : « C'est le propre de la nature humaine à pousser au mal, à moins qu'on ne soit touché par la grâce de Dieu. »

2 NdA : Il est intéressant de noter la polémique qui eut lieu en Chine, en 1974, à propos d'un roman chinois du 15e siècle, '*La Frontière des eaux*', plus connu en Occident dans la traduction anglaise de Pearl Buck, '*Tous les hommes sont des frères*'. Ce roman, l'un des meilleurs de la littérature classique chinoise, décrit la révolte des paysans contre l'administration impériale au cours du 12e siècle. En vertu de son message selon lequel tous les hommes sont des frères, le roman fut cité comme « un exemple pédagogique négatif » d'une « approche hors classe sociale », car « tous les hommes ne sont pas frères », comme il fut affirmé lors de cette polémique en 1974. En Hongrie, le ministère de l'Éducation ordonna le classement de tous les enfants selon la classe sociale à laquelle ils appartenaient, soit six catégories de « A » à « F ». La réaction de la population, bien que très prudente, montra que cette classification était considérée comme une mesure discriminatoire. Ces nouvelles formes, ou raisons, de différencier les gens sont, sans aucun doute, liées à la philosophie athée officielle.

L'Homme a une âme, mais la psychologie n'est pas une science de l'âme. Il ne peut exister de science de l'âme. La psychologie ne traite que de certaines formes de vie intérieure apparente. C'est pourquoi il est possible de parler de psychophysiologie, de psychométrie, de psychohygiène, et de la physique du psychisme. La possibilité d'une psychologie quantitative confirme la thèse de l'extérieur, du mécanique et du quantitatif, c'est-à-dire du caractère dénué d'âme de la pensée et des sentiments. La psychologie animale et la psychologie humaine peuvent se compléter, car la psychologie n'a rien à voir avec l'âme, mais seulement avec les manifestations psychologiques. John Watson écrit à ce sujet : « La psychologie humaine, telle que la conçoit le béhaviorisme, doit se construire sur l'exemple de la psychologie objective et expérimentale des animaux, en empruntant à sa manière d'examiner, à sa méthode, à son but. À ce titre, il n'existe pas deux types de psychologie (humaine et animale) qui seraient séparés l'un de l'autre par un rideau de fer, ne se connaissant pas l'un l'autre et ayant des objets, des méthodes et des buts fondamentalement différents, mais une seule psychologie qui prend sa place parmi les sciences naturelles. »[1] Cette citation ne nécessite pas de commentaire. En utilisant des termes islamiques, l'on peut dire que la psychologie est la science du *nafs* et non du *rûh*, c'est-à-dire une science qui s'intéresse au niveau biologique et non personnel. Il existe trois cercles (le mécanique, le biologique et le personnel) qui correspondent aux trois degrés de la réalité (la matière, la vie et la personnalité). Cette façon de penser

---

1 Watson, p. 158.

conduit à l'application de la méthode scientifique, qui implique toujours une causalité absolue, ce qui signifie en soi la négation de la liberté, qui est l'essence de l'âme. Notre tentative «d'étudier» l'âme en psychologie nous amène nécessairement à la négation du «sujet de cette étude». Il n'y a pas de moyen de sortir de ce cercle.

L'égalité et la fraternité humaines ne sont possibles que si l'Homme est créé par Dieu. L'égalité des hommes est une réalité spirituelle et non naturelle, physique ou intellectuelle. Elle existe en tant que qualité morale de l'Homme, comme la dignité humaine, ou comme la valeur égale de la personnalité humaine. À l'inverse, en tant qu'êtres physiques, pensants et sociaux, en tant que membres de groupes, de classes, de groupements politiques et de nations, les hommes sont toujours très inégaux. Si la valeur spirituelle de l'Homme n'est pas reconnue — cette réalité de nature religieuse —, le seul fondement réel de l'égalité humaine disparaît. L'égalité devient alors une simple formule sans base ni contenu et, en tant que telle, elle recule rapidement devant les réalités évidentes de l'inégalité humaine, ou devant le désir naturel de l'Homme de dominer et d'obéir, et donc d'être inégal. Dès que l'approche religieuse est supprimée, le vide est rempli par différentes formes d'inégalité — raciale, nationale, sociale ou politique.

La dignité de l'Homme ne peut être découverte par la biologie, la psychologie ou toute autre science ; la dignité de l'Homme est une question spirituelle. Après des «observations objectives», à l'inverse, il est bien plus aisé à la science de confirmer l'inégalité des hommes, et

le « racisme scientifique » est donc tout à fait possible et même logique.[1]

L'éthique de Socrate, de Pythagore et de Sénèque n'était pas inférieure à l'éthique des trois religions révélées (judaïsme, christianisme et Islam), à l'exception d'une distinction claire et majeure : seule l'éthique des religions révélées postule clairement, et sans ambiguïté, l'égalité de tous les hommes en tant que créatures de Dieu. Même Platon acceptait la nécessité de l'inégalité des hommes. À l'inverse, la pierre angulaire des religions révélées est l'origine commune, et donc l'égalité absolue, de tous les hommes. Cette idée eut un impact fondamental sur tout le développement spirituel, éthique et social ultérieur de l'humanité. De plus, l'histoire de l'éthique semble prouver le lien entre l'idée de l'égalité des hommes et l'idée de l'immortalité — un sujet qui n'a pas encore été suffisamment étudié. Les systèmes religieux et moraux qui ne reconnaissent pas l'immortalité, ou en ont une idée confuse, ne reconnaissent pas non plus cette égalité humaine intrinsèque. Sans Dieu, les hommes sont de toute évidence — et désespérément — inégaux.

Nietzsche affirmait que les religions avaient été inventées par les faibles pour tromper les forts. Marx soutenait le contraire. Si l'on part du postulat que les religions ont été inventées, l'interprétation de Nietzsche semble bien plus convaincante, car c'est seulement sur

---

1 NdA : L'évolutionnisme ne peut être concilié avec l'idée d'égalité ni avec le concept des droits naturels de l'Homme. « L'Égalité » de la Révolution française est également d'origine religieuse (cf. Chapitre XI de ce livre).

la base de la religion que les faibles peuvent fonder leur demande d'égalité. La science et tout le reste — à l'exception de la religion — ont confirmé leur inégalité.

Pourquoi trouve-t-on autant de personnes handicapées autour des mosquées, des églises et des temples où nous entrons? Seules les maisons de Dieu ont ouvert leurs portes à ceux qui n'ont rien à montrer, qui sont pauvres en termes de santé comme de richesse, qui sont exclus de tous les festins de ce monde où comptent votre nom, votre famille, vos talents, votre savoir. Les malades et les incultes restent aussi à la porte de l'usine tandis que les bien-portants et les instruits y entrent. Dans la maison de Dieu, un homme pauvre et aveugle peut se tenir aux côtés d'un roi ou d'un noble, et il peut même être meilleur qu'eux.[1] Le sens culturel et humain le plus important des lieux de culte réside dans cette preuve récurrente d'égalité.

La plus grande vertu de l'art est de découvrir la qualité humaine chez les hommes dégradés par la vie, de trouver la grandeur humaine chez les petites gens oubliées — en un mot, de révéler la valeur égale de l'âme humaine de chaque être humain. Plus le statut social d'un homme est bas, et plus la découverte de sa dignité

---

1 NdA : Cf. Qur'ân (80/1-12) : « Le Prophète s'est renfrogné et s'est détourné lorsque l'aveugle vint à lui. Que sais-tu de lui? Peut-être cherche-t-il à se purifier ou à écouter tes exhortations pour en tirer profit? Comment donc! À celui qui est plein de suffisance tu portes un intérêt tout particulier, alors qu'il t'importe peu s'il va ou non se purifier; tandis que celui qui vient avec toi, mû par la crainte de Dieu, tu ne t'en soucies même pas! Eh bien non! Le Qur'ân est un rappel qui s'adresse à tout homme qui veut en méditer le sens! »

est frappante. C'est en cela que réside la véritable valeur de la littérature russe classique.[1] La littérature française a également représenté cette idée à travers des personnages tels que Quasimodo, Fantine et Jean Valjean.

L'humanisme n'est pas la charité, le pardon et la tolérance, quoique ces choses en soient le résultat nécessaire. L'humanisme est avant tout l'affirmation de l'Homme et de sa liberté — c'est-à-dire de sa valeur en tant qu'homme.

Tout ce qui avilit la personnalité de l'Homme, qui le ramène à l'état d'une chose, est inhumain. Par exemple, il est humain d'affirmer que l'Homme est responsable de ses actes, et de le punir en conséquence. Il n'est pas humain de lui demander de regretter, de changer d'avis, de « s'améliorer », et d'être ainsi pardonné. Il est plus humain de poursuivre un homme pour ses croyances que de l'obliger à y renoncer, en lui donnant cette fameuse chance que l'on nomme « prise en considération de la sincérité de son attitude ».[2] Il existe donc des punitions qui sont humaines, et des formes de pardon qui sont des plus inhumaines. Les inquisiteurs médiévaux prétendaient brûler le corps pour sauver l'âme. Les inquisiteurs

---

1 Dans l'essai '*The Russian Point of View*', Virginia Woolf décrit cette qualité vivante de la prose russe classique : « L'âme est le personnage principal de la prose artistique russe. Délicate et subtile chez Checkhov, plus profonde et plus grande chez Dostoïevski, encline à des convulsions violentes et furieuses, mais toujours dominante... Les romans de Dostoïevski sèment des coups de vent, des tourbillons de sable, des jets d'eau bouillonnants et gargouillants qui nous absorbent. Ils ne sont constitués que d'âme. » Cf. Virginia Woolf, '*The Common Reader*' (New York : Harcourt, Brace & Co., 1925).

2 NdT : L'auteur fait ici référence aux pratiques et formules courantes des systèmes de répression communistes de son temps.

modernes font le contraire : ils « brûlent » l'âme en compensation du corps.

Réduire l'Homme à la fonction de producteur et de consommateur, même si chaque homme a sa place dans la production et la consommation, n'est pas un signe d'humanisme mais de déshumanisation.

Formater les gens pour en faire des citoyens corrects et disciplinés est également inhumain.

L'éducation, elle aussi, peut être inhumaine : si elle est unilatérale, dirigée et endoctrinée ; si elle n'apprend pas à penser de manière indépendante, si elle ne donne que des réponses toutes faites ; si elle ne prépare les gens qu'à des fonctions différentes, au lieu d'élargir leurs horizons, et donc leur liberté.

Toute manipulation des hommes, même si elle est faite dans leur propre intérêt, est inhumaine. Penser à leur place et les libérer de leurs responsabilités et obligations est également inhumain. Notre qualité humaine nous oblige. Lorsque Dieu a donné à l'Homme la capacité de choisir et l'a menacé de sévères châtiments, Il a confirmé, de la plus haute manière possible, la valeur de l'Homme en tant qu'Homme.[1] Nous devons suivre l'exemple donné

1 NdA : Cf. Qur'ân (90/8-17) : « Ne lui avons-Nous pas donné (à l'Homme) deux yeux, une langue et deux lèvres ? Ne lui avons-Nous pas indiqué les deux voies possibles ? Que ne gravit-il la voie ascendante ? Mais sais-tu bien ce qu'est la voie ascendante ? C'est la pente qu'on gravit en libérant un être humain ou en nourrissant, par temps de disette, un parent orphelin, ou un misérable terrassé par la faim. C'est être, en outre, du nombre de ceux qui ont la foi, qui se recommandent mutuellement la miséricorde. »

par Dieu : laissons l'Homme lutter pour lui-même, au lieu de le faire à sa place.

Sans la religion et le concept de l'esprit de l'Homme en lutte permanente, tel qu'il est énoncé dans le « prologue céleste », il ne peut exister de croyance authentique en l'Homme en tant que valeur suprême. Sans cela, il ne peut non plus exister de croyance que l'Homme, en tant qu'être humain, existe réellement. L'humanisme athée est donc une contradiction, car sans Dieu, il ne peut exister d'Homme non plus.[1] Et si l'Homme n'existe pas, l'humanisme est une simple formule sans essence. Celui qui ne reconnaît pas la création de l'Homme ne comprend pas le sens authentique de l'humanisme. Puisqu'il a perdu sa référence fondamentale, il réduira toujours l'humanisme à la production de biens et à leur distribution selon les besoins de chacun. S'assurer que toute la population soit nourrie est naturellement un sujet d'une grande importance, mais au vu des sociétés qui connaissent l'abondance à notre époque, l'on ne peut être certain que c'est de cette façon que nous obtiendrons un monde meilleur et plus humain. Et il serait encore moins humain si les idées de certains sur le nivellement général, l'uniformité et la dépersonnalisation étaient mises en pratiques. Dans un tel monde, comme il est décrit par Aldous Huxley dans '*Le Meilleur des Mondes*', il n'y aurait pas de problèmes sociaux, et l'égalité, l'uniformité et la stabilité régneraient partout. Néanmoins, nous rejetons tous, consciemment

---

1 Nikolai Berdyaev, '*The Beginning and the End*', trad. R. M. French (New York, Harper, 1857).

ou instinctivement, cette vision — en tant qu'exemple de déshumanisation générale.

« L'Homme est le produit de son environnement » : ce postulat de base du matérialisme a servi de point de départ à toutes les théories inhumaines ultérieures en droit et en sociologie, ainsi qu'à la pratique de la manipulation des êtres humains, qui a atteint, à notre époque, des proportions monstrueuses du temps du nazisme et du stalinisme. Toutes les autres théories similaires — qui peuvent paraître séduisantes — de la priorité de la société sur l'individu, de l'obligation de l'homme de servir la société, et tant d'autres, appartiennent à la même catégorie. L'Homme ne doit servir personne ; il ne doit pas être un moyen. Tout doit servir l'Homme, et l'Homme ne doit servir que Dieu. Tel est le sens suprême de l'humanisme.



Chapitre II : Culture et civilisation

L'outil et le culte

Deux éléments antagonistes sont liés à l'émergence de l'Homme : le premier outil et le premier culte. Le premier outil fut un morceau de bois ou une pierre grossièrement façonnée — un fragment de la nature. La fabrication d'outils et leur utilisation représentent une continuation de l'évolution biologique, qui est extérieure et quantitative, et que l'on peut suivre depuis les formes de vie primitives jusqu'à l'apparition de l'Homme en tant « qu'animal parfait ». Le port droit, la perfection de la main, du langage et de l'intelligence sont autant d'états et de moments de l'évolution qui restent de nature zoologique. En faisant pour la première fois usage d'une pierre pour briser un fruit ou frapper un animal, l'Homme a accompli quelque chose de très important — mais pas quelque chose d'entièrement nouveau, puisque ses prétendus ancêtres animaux avaient déjà essayé de le faire. Cependant, lorsqu'il a placé la pierre devant ses yeux et l'a regardée comme le symbole d'un esprit, il a fait quelque chose qui est devenu le trait universel et inéluctable de

l'Homme à travers le monde entier — quelque chose de complètement nouveau dans son développement. De même, lorsque l'Homme a, « pour la première fois, tracé une ligne autour de son ombre sur le sable et ainsi réalisé le premier dessin »[1], il a débuté une activité impossible qui n'appartient qu'à lui — tout animal en étant *a priori* incapable, quel que soit son degré d'évolution, présent et futur.

L'aspect biologique de l'émergence de l'Homme peut être expliqué par l'histoire l'ayant précédé. L'aspect spirituel de son émergence ne peut être déduit ou expliqué par quoi que ce soit ayant existé avant lui. L'Homme est venu d'un autre monde — du ciel, comme la religion l'a dit avec beaucoup de charme.

Le culte et l'outil représentent deux natures et deux histoires de l'Homme. La première est le drame humain, qui débute par le « prologue céleste », évolue à travers le triomphe de l'idée de liberté et se termine par le Jugement dernier, qui est la sanction morale de l'Histoire. La seconde est l'histoire des outils, qui est l'histoire des choses, et se terminera par l'entrée dans la société sans classe, l'entropie, comme le reste du monde matériel.[2] Ces deux histoires ont la même relation que le culte et

---

1 Léonard de Vinci, '*The Notebooks of Leonardo da Vinci*', éd. Jean Paul Richter (New York, Dover Publications, 1970).

2 NdA : Comparez ces deux perspectives : « Les changements de l'humanité suivent les changements des outils. » Georg Hegel, '*Philosophy of History*'. (tr. serbocroate, Zagreb, Naprijed, 1966) Et à l'opposé : « Toute l'Histoire s'écoule vers le Christ et émane de lui. » Pierre Lacombe, '*History Considered as Knowledge*'.

l'outil, qui est la même que celle de la culture et de la civilisation.[1]

Le réflexe du dualisme de la vie

Une confusion singulière existe autour des notions de « culture » et de « civilisation ». La culture a débuté par le « prologue céleste ». Avec sa religion, son art, son éthique et sa philosophie, elle traitera toujours de la relation de l'Homme avec ce ciel d'où il est venu. Tout dans la culture implique une confirmation ou un rejet, un doute ou une réminiscence de l'origine céleste de l'Homme. La culture se caractérise par cette énigme et traverse les âges en s'efforçant constamment de la résoudre.

D'autre part, la civilisation est une continuation de la vie zoologique, unidimensionnelle — l'échange matériel entre l'Homme et la nature. Cet aspect de la vie diffère de la vie des autres animaux, mais seulement par son degré, son niveau et son organisation. Ici, l'on ne trouve pas l'Homme embarrassé par des problèmes évangéliques, hamlétiens ou karamasoviens. Le membre anonyme de la société ne fonctionne ici qu'en prenant les biens de la nature et en transformant le monde par son travail, selon ses besoins.

La culture est l'influence de la religion sur l'Homme, ou l'influence de l'Homme sur lui-même, tandis que la

---

1 NdA : La culture est étymologiquement liée au mot « culte » (latin : *cultus*). Les deux mots trouvent leur origine commune dans la racine indo-européenne *kwel*. De son côté, la civilisation est liée au mot latin *cives* : « citoyen ».

civilisation est l'effet de l'intelligence sur la nature, sur le monde extérieur. La culture est « l'art d'être humain » ; la civilisation est l'art de fonctionner, de gouverner, de perfectionner les choses. La culture est une « création perpétuelle de soi » ; la civilisation est la transformation continuelle du monde. Il s'agit de l'opposition entre l'Homme et la chose, entre l'humanisme et le « chosisme »[1].

Les religions, les croyances, le drame, la poésie, les jeux, le folklore, les contes populaires, la mythologie, les codes moraux et esthétiques ; les éléments de la vie politique et juridique affirmant la valeur de la personnalité, la liberté et la tolérance ; la philosophie, le théâtre, les galeries, les bibliothèques, les musées : telle est la ligne ininterrompue de la culture humaine, dont le premier acte s'est joué au ciel, entre Dieu et l'Homme. C'est « grimper la montagne sainte, dont le sommet reste inaccessible ; marcher à travers les ténèbres au moyen du cierge ardent porté par l'Homme. »[2]

La civilisation est la continuation du progrès technique plutôt que spirituel, de la même manière que l'évolution darwinienne est la continuation du progrès biologique plutôt qu'humain. La civilisation représente le développement des forces potentielles qui existaient chez nos « ancêtres » moins développés. C'est une continuation des éléments naturels et mécaniques — c'est-à-dire

---

1 NdA : Du mot français « chose », terme utilisé pour la première fois par Durkheim. Il s'agit de la méthode consistant à examiner un phénomène de manière objective, de l'extérieur et uniquement en tant que chose.

2 André Malraux, *Antimémoires* (tr. serbocroate, Zagreb, Naprijed, 1969), p. 276.

des éléments inconscients et insensés de notre existence. Par conséquent, la civilisation n'est ni bonne ni mauvaise en soi. L'Homme doit créer la civilisation, tout comme il doit respirer ou manger. Elle est une expression de nécessité, et de notre manque de liberté. La culture, à l'inverse, est le sentiment permanent de choix et d'expression de la liberté humaine.

Dans le cadre de la civilisation, la dépendance de l'Homme à la matière ne cesse de croître. L'on a calculé que chaque Américain — homme, femme et enfant — utilise chaque année 18 tonnes de matériaux différents. Créant sans cesse de nouvelles nécessités et développant le besoin de l'inutile, la civilisation tend à intensifier l'échange matériel entre l'Homme et la nature, à induire la vie extérieure aux dépens de la vie intérieure. « Produire pour gagner, gagner pour dilapider » : cette idée est innée dans la civilisation. À l'opposé, toute culture (en raison de sa nature religieuse) tend à réduire le nombre des besoins humains ou le degré de leur satisfaction, élargissant ainsi la liberté intérieure de l'Homme. C'est là le sens véritable et authentique des diverses formes d'ascèse et de sacrifice de soi connues dans toutes les cultures, qui prennent la forme de l'absurde dans le « vœu de saleté » — celui des moines ou des hippies, de la même manière. À l'inverse de la maxime de l'Islam, « restreindre les désirs », la civilisation, régie par une logique inverse, a dû hisser une devise tout à fait opposée : « créer de nouveaux désirs, encore et encore. »[1] La véritable signification de ces exigences

---

1 NdA : Le New York Times, dans un récent article, nomme cette devise « le premier commandement de la nouvelle ère ».

contradictoires ne peut être comprise que par celui qui se rend compte qu'elles ne sont pas accidentelles, dans l'un ou l'autre des deux exemples. Elles montrent que l'Homme est un être tout en discorde, reflétant simultanément l'ambiguïté de la nature humaine et l'antagonisme entre culture et civilisation.

Le porteur de la culture est l'Homme; le porteur de la civilisation est la société. Le sens de la culture est la maîtrise de soi atteinte par le biais de l'éducation; le sens de la civilisation est la maîtrise de la nature par le biais de la science. La science, la technologie, les villes et les États appartiennent à la civilisation. Les moyens de la civilisation sont la pensée, le langage et l'écriture.[1] La relation entre la culture et la civilisation est la même que celle entre l'empire céleste et ce bas monde, ou entre la *civitas dei* et la *civitas solis*. L'une est un drame; l'autre, une utopie.

Tacite affirme que les barbares traitaient bien mieux leurs esclaves que les Romains.[2] De manière générale, la Rome antique est un exemple très commode pour tracer la frontière entre culture et civilisation. Les guerres de brigandage, le *panem et circenses* («du pain et des jeux»), l'inhumanité des classes dirigeantes, la déshumanisation

---

1 NdA: Marshal McLuhan a prouvé que l'écriture entraîne des changements dans la façon de penser. «L'utilisation d'un alphabet produit et soutient l'habitude de s'exprimer en termes visuels et spatiaux, surtout en termes d'espace uniforme et de temps uniforme, continuellement et constamment.» McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, trad. serbocroate. (Belgrade, Nolit, 1973), p. 32.

2 Tacite, '*Agricola and Germania*', trad. Maurice Hutton (Cambridge, MA: Harvard University Press).

des masses sans visage, le lumpenprolétariat, la démocratie factice, les machinations politiques, les jeux de gladiateurs, la persécution des chrétiens, Néron et Caligula : si tout ceci ne peut remettre en question la civilisation romaine, l'on peut légitimement se demander quelle part de culture il y restait. « L'âme hellénique et l'intellect romain — telle est la différence entre la culture et la civilisation. »[1] Les Romains nous donnent l'impression de barbares civilisés. Rome est l'exemple d'une haute civilisation privée de culture. La culture maya pourrait être un exemple du cas opposé. D'après nos connaissances sur la vie des Germains et des Slaves de l'Antiquité, ils semblent avoir connu un niveau de culture plus élevé que les Romains, de la même manière que les indigènes d'Amérique étaient plus « cultivés » que les colonisateurs blancs.

La Renaissance européenne est un exemple frappant de ce phénomène. Cette période culturelle, l'une des plus vibrantes de l'histoire de l'humanité, s'avéra en effet comme une ère de déclin du point de vue de la civilisation. Au cours du siècle précédant la Renaissance, une véritable révolution économique avait eu lieu en Europe, se traduisant par une augmentation de la production et de la consommation, ainsi que par un accroissement notable de la population. Au cours des deux siècles suivants, que l'on connaît sous le nom d'Âge de la Renaissance (1350-1550), les acquis de cette révolution furent pour la plupart perdus. Entièrement centrée

1 Oswald Spengler, '*The Decline of the West*' (Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1971), p. 32.

sur l'Homme plutôt que sur le monde, obsédée par le visage humain, la Renaissance semblait indifférente à ce qui se passait dans la réalité. Alors que les plus grandes œuvres d'art de la culture occidentale étaient créées, une stagnation générale et un déclin évident s'installaient, suivis d'une diminution de la population dans la plupart des pays européens. Au milieu du 14e siècle, l'Angleterre comptait environ 4 millions d'habitants; cent ans plus tard, elle n'en comptait plus que 2,1 millions. Au cours du 14e siècle, le nombre d'habitants de Florence chuta de 100.000 à 70.000. Il existe manifestement deux formes de « progrès » qui ne partagent foncièrement aucune interdépendance. [1]

L'éducation et la méditation

La civilisation éduque ; la culture éclaire et illumine. L'une nécessite l'apprentissage ; l'autre, la méditation.

La méditation, un effort interne visant à se connaître soi-même et sa place dans le monde, est une activité tout à fait différente de l'apprentissage, de l'éducation et de la collecte de connaissances factuelles sur les différentes données et leurs relations. La méditation mène à la sagesse, à la douceur, au calme intérieur, à une sorte

1 NdA : Cet état d'esprit « non scientifique » au cours de la Renaissance peut être illustré par le fait, intéressant, que les superstitions se répandirent non seulement parmi les gens du peuple mais également parmi les artistes et les humanistes. « L'astrologie était particulièrement prisée des libres penseurs; elle devint une mode à un niveau inconnu depuis l'Antiquité. » Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (Londres, 1948), p. 523.

de *catharsis*[1] grecque. C'est la dévotion envers les secrets et l'immersion en soi-même pour atteindre certaines vérités religieuses, morales ou artistiques. L'apprentissage, quant à lui, consiste à se confronter à la nature afin de la connaître et de changer ses conditions d'existence. La science s'applique à l'observation, à l'analyse, à la division, à l'expérimentation et à l'examen, tandis que la contemplation implique la compréhension pure et même, dans le néo-platonisme, une manière super-rationnelle de comprendre les choses. L'observation contemplative est « dénuée de volonté et de souhait »[2] : il s'agit d'une observation sans fonction ni intérêt. La contemplation n'est pas l'attitude du scientifique mais du penseur, du poète, de l'artiste ou de l'ermite. Un scientifique a aussi des moments de contemplation, mais non en tant que scientifique — plutôt en tant qu'homme ou artiste (tous les hommes étant, en un sens et à leur manière, des artistes). La méditation donne le pouvoir sur soi ; la science donne le pouvoir sur la nature. Notre système scolaire ne favorise que notre civilisation et ne contribue en rien à notre culture.

À notre époque, les gens apprennent ; autrefois, ils méditaient. « Les sages de Laputa, absorbés par la méditation, ne pouvaient ni remarquer ni entendre ceux qui

1 NdT : Ce terme signifie, chez Aristote, la purification de l'âme délivrée de ses passions chez le spectateur d'une pièce de théâtre dramatique.

2 Arthur Schopenhauer, '*The Works of Schopenhauer*', éd. Will Durant (Garden City, NY, Garden City Publishing Company Inc, 1928).

les dérangeaient en leur posant des questions.»[1] Une légende raconte que Bouddha, avant son inspiration, se tint au bord du fleuve pendant trois jours et trois nuits, absorbé par ses pensées, inconscient du temps. Xénophon nous a laissé une histoire similaire au sujet de Socrate : un matin, il réfléchissait à quelque chose qu'il n'arrivait pas à résoudre. Il ne voulait pas abandonner et continua ainsi à réfléchir de l'aube jusqu'à midi, se tenant là, figé dans ses pensées. À midi, l'attention fut attirée sur lui, et la rumeur courut dans la foule curieuse que Socrate était debout, en train de réfléchir à quelque chose, depuis le lever du jour. Enfin, au soir, après le dîner, quelques Ioniens, par curiosité, sortirent leurs nattes et dormirent à la belle étoile pour l'observer et voir s'il resterait debout toute la nuit. Il demeura là jusqu'au lendemain matin, et au retour du jour, il adressa une prière au soleil et reprit sa route.»[2]

Tolstoï passa sa vie à réfléchir sur l'Homme et son destin, tandis que Galilée, le prophète de la civilisation européenne, fut obsédé toute sa vie par le problème de la chute d'un corps. Méditer et apprendre (ou étudier) sont deux activités différentes, ou deux types d'énergies dirigées dans des directions opposées. La première a conduit Beethoven à la création de la 9e Symphonie. La seconde a conduit Newton à la découverte des lois de la gravitation et du mouvement. L'antagonisme entre la méditation

1 Payot, '*The Art of Being Man*', trad. serbocroate (Belgrade, Rad, 1960), p. 21.

2 Cf. Xénophon, '*Hellenica, Anabasis, Apology and Sympocium*', éd. C. L. Brownson and O.J. Todd (Cambridge, MA, Harvard University Press).

et l'apprentissage répète une fois de plus l'antagonisme entre l'Homme et le monde, l'âme et l'intellect, ou la culture et la civilisation.

Quel est le sujet de la méditation ?

Dans la nature, l'on peut trouver à la fois le monde et l'homme ; en fait, l'on peut tout y trouver sauf son « moi », sa propre personnalité. Ce n'est qu'à travers ce « moi » que l'on est relié à l'éternité. C'est à travers ce « moi » — et seulement à travers lui — que l'on ressent la liberté et que l'on obtient une vision de l'autre monde, dont l'on est simultanément l'habitant. Ce n'est que seul que l'on peut attester que le monde de l'esprit et de la liberté existe. Sans ce « moi », l'on ne peut témoigner d'un monde allant au-delà du monde de la nature, car tout ce qui est autre que ce « moi » est extérieur et phénoménal. La méditation est l'immersion dans ce « moi » — une tentative d'atteindre et de découvrir, à travers sa propre entité, la vérité de sa vie et de son existence. C'est pourquoi la méditation ne tente pas de répondre aux questions de la société ou de l'humanité. Il s'agit des questions que l'Homme se pose à lui-même.

Au sens strict, la méditation n'est pas une fonction de l'intelligence. Un scientifique qui conçoit un nouveau type d'avion ne médite pas. Il pense, étudie, enquête, examine et compare, mais toutes ces activités, séparément ou ensemble, ne sont pas de la méditation. Le moine, le poète, le penseur, l'artiste méditent. Ils essaient d'atteindre une grande vérité, le seul grand mystère. Cette vérité signifie à la fois tout et rien : tout pour une âme, rien pour le reste du monde.

La méditation est donc une activité religieuse. Pour Aristote, la différence entre la raison et la contemplation est la différence entre l'humain et le divin.

Dans le bouddhisme, la prière consiste uniquement en la méditation. Dans le christianisme, l'on trouve le modèle de l'ordre contemplatif monastique, un phénomène tout à fait logique. Spinoza considérait la contemplation comme le but et la forme suprêmes de la morale.

L'éducation en elle-même n'élève pas les hommes, elle ne les rend pas meilleurs, plus libres ou plus humains ; elle les rend plus compétents et capables, plus efficaces, plus utiles à la société. L'Histoire a prouvé que les hommes et les peuples éduqués peuvent être manipulés et peuvent également servir le mal — encore plus efficacement, même, que les peuples arriérés. L'histoire de l'impérialisme est une série d'histoires vraies au sujet de peuples civilisés ayant mené des guerres injustes, spoliatrices et dominatrices contre des peuples moins éduqués et moins développés qui défendaient leur liberté. Le haut niveau d'éducation des envahisseurs n'avait aucun effet sur leurs objectifs ou leurs méthodes ; il n'a fait que favoriser leur efficacité et rendre la défaite de leurs victimes inévitable.

L'éducation technologique et l'éducation classique

Néanmoins, l'éducation n'est pas un phénomène unilatéral. En l'examinant de près, l'on remarquera deux tendances différentes et égales mais indépendantes.

L'éducation scolaire dans le monde civilisé est trop intellectuelle et insuffisamment humaine. Si l'on utilise les termes habituels, l'on peut dire qu'elle est trop technologique et insuffisamment classique.[1] De nos jours, il est tout à fait possible d'imaginer un jeune homme qui soit passé par tous les degrés de l'enseignement, de l'école primaire à l'université, sans qu'on ne lui ait jamais dit d'être un homme bon et honnête. Il a d'abord appris à écrire et à compter, puis il a étudié la physique, la chimie, l'ethnologie, la géographie, les sciences politiques, la sociologie, et bien d'autres sciences. Il a rassemblé une masse d'informations et, au mieux, il a appris à penser ; mais il n'a pas été éclairé. L'on entend de moins en moins parler d'histoire, d'arts, de littérature, d'éthique et de droit.

L'éducation technologique semble être à la fois la cause et la conséquence de la civilisation. Ce type d'éducation prépare un membre à la société, et tous ses aspects sont façonnés par cette mesure. Cette éducation est dirigée vers une fin précise et s'intéresse à la domination de la nature, du monde extérieur. L'éducation classique, au contraire, débute et finit par l'Homme, puisqu'elle est « volontairement sans but ».

Le dilemme entre l'éducation technologique et l'éducation classique n'est pas une question technique mais bien plutôt idéologique. Une certaine philosophie bien spécifique se cache derrière cette question. Dans ces deux systèmes d'éducation se projette l'opposition

---

1 NdA : Dans certains pays, notamment anglo-saxons, l'on utilise les termes d'éducation « exacte » et « grammaticale » (*grammar*).

entre culture et civilisation, avec toutes ses conséquences. Une société non-industrielle sera toujours encline à l'éducation classique, tandis qu'une société industrielle, surtout socialiste, tendra vers l'éducation technologique. Il ne s'agit, bien sûr, que d'un principe, qui subit de nombreuses déviations dans la pratique. Néanmoins, la tendance principale demeure et se maintient à travers les inévitables corrections. Une comparaison entre les problèmes scolaires de l'URSS, de la France, de la Chine ou du Japon, notamment en matière d'histoire, de droit, d'éthique, de littérature, de latin et de grec, serait très instructive à cet égard.

La conséquence logique d'une éducation technologique est la spécialisation. Tout d'abord, l'on peut constater que l'intelligence, la science et l'industrie forment une seule ligne et se rapportent l'une à l'autre en tant que cause et conséquence. La science est un résultat de l'intelligence, de même que l'industrie n'est qu'une science appliquée. Elles sont toutes des conditions et des formes de l'action de l'Homme dans la nature, dans le monde extérieur. La spécialisation permet une meilleure et plus profonde insertion de l'individu dans le schéma social, dans le mécanisme social. Elle dégrade la personnalité, mais elle favorise la société et la rend plus efficace. La société acquiert la capacité de l'ensemble, tandis que l'homme devient une part toujours plus réduite du mécanisme social. L'atomisation du travail et la dépersonnalisation de l'Homme, en tant que sujet travailleur, tendent, dans leur marche progressive, vers l'état idéal de l'utopie.

L'expansion de l'éducation est vertigineuse. Par exemple, en 1900, l'ensemble des universités des États-Unis employait 24.000 professeurs; en 1920, environ 49.000; et d'ici la fin du siècle, l'on s'attend à un nombre avoisinant les 480.000. Toutes les universités du pays comptaient 238.000 étudiants en 1900; 3,77 millions en 1959; et dix ans plus tard, ils étaient 14,6 millions. Les dépenses totales en matière d'éducation sont passées de la somme symbolique de 270 millions de dollars, en 1900, à 42,5 milliards de dollars en 1970.[1] L'augmentation est similaire dans les pays socialistes, même si, naturellement, leurs budgets éducatifs partaient de plus bas.

Les deux plus grandes puissances scientifiques au monde, les États-Unis et l'URSS, sont également les deux plus grandes puissances militaires, mais ce ne sont pas les pays les plus cultivés du monde. Ces deux pays allouent les fonds les plus importants à la recherche et à l'éducation (4,2 % du PIB pour l'URSS, et 2,8 % pour les États-Unis). L'Américain moyen de plus de 25 ans a suivi 10,5 années de scolarité, suivi par le Britannique, avec 9,5 années de scolarité, puis le Russe avec 5 années.[2]

Quel genre d'éducation est-ce là? En règle générale, il s'agit d'une éducation typiquement organisée selon la recette de la civilisation.

Dans les pays communistes, l'éducation consiste en un endoctrinement dans le cadre du système idéologique et politique de l'État, et elle est subordonnée aux intérêts

1 Données de l'Education Office of the US Department of Health, Education and Welfare.

2 Données de 1960.

de ce dernier. Dans les pays capitalistes, l'éducation se conforme généralement aux exigences économiques et sert le système industriel. Dans les deux cas, l'éducation est fonctionnelle — au service du système.

Cette tendance prévaut, en dépit des belles proclamations sur les progrès protéiformes de la personnalité de l'Homme, sur le caractère humain de l'éducation, et ainsi de suite. Nous appuierons cette affirmation sur deux sources compétentes en la matière.

Lénine souligna à plusieurs reprises que l'éducation ne devait pas être « neutre », objective ou apolitique. Au premier Congrès de l'éducation soviétique, qui se tint en 1918, il mit en avant le principe suivant : « Notre travail dans le domaine de l'éducation a pour but de détruire la classe bourgeoise, et nous affirmons qu'il n'y a pas d'école en dehors de la politique. C'est un mensonge et une hypocrisie. »[1] L'éducation par l'endoctrinement est restée le principe du système éducatif en URSS jusqu'à nos jours.

Le célèbre théoricien de l'économie, et l'un des meilleurs connaisseurs du système industriel dans le monde actuel, John K. Galbraith, dit pour sa part : « Il est certain que le lycée moderne est parfaitement adapté aux besoins du système industriel. (...) La grande estime dont jouissent les sciences pures et appliquées et les mathématiques n'est que le reflet des exigences de la technostructure, (...) tandis que la moindre estime et le moindre soutien accordés aux arts et aux sciences humaines

---

1 Vladimir I. Lénine: '*The Lenin Anthology*', éd. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1975).

reflètent leur importance inférieure. (...) Les écoles de commerce et d'ingénieurs sont très appréciées en raison de leur caractère utilitaire. (...) Le système industriel a animé un grand développement dans le domaine de l'éducation que nous ne pouvons que saluer. Mais, si ces tendances ne sont pas clairement remarquées et combattues, le système ne stimulera que l'aspect émotionnel qui servira le mieux ses besoins, et remettra le moins possible en question ses objectifs.»[1]

Quoi qu'il en soit, quelles sont les caractéristiques communes des systèmes éducatifs de tous les bords ? Tout d'abord, il est question d'une stricte sélectivité entraînant une compétition destructrice, du développement d'une langue artificielle « spécialisée » dans la plupart des disciplines, et d'une architecture austèrement fonctionnelle des bâtiments scolaires, ajustée aux seules normes de l'utilité et de l'hygiène. Il en est ainsi parce que l'école est au service de la bureaucratie dirigeante — ou du système industriel hautement concurrentiel — et prépare les experts qui serviront et favoriseront davantage ces deux mécanismes. Les appels à la création d'écoles humaines, que l'on a pu entendre ici et là, ne sont restés jusqu'à présent que de beaux discours.

Si l'on nous demandait une évaluation du contenu culturel de l'éducation dispensée par les écoles, l'on pourrait dire que l'école est une composante de la civilisation ; elle ne contribue à la culture que dans la mesure où elle n'est pas un « formatage » — c'est-à-dire si elle développe

---

1 John Galbraith et M. S. Randhawa, '*The New Industrial State*' (Boston: Houghton- Mifflin, 1967), pp. 339-341.

l'esprit critique et laisse place à la liberté spirituelle de l'Homme. L'école qui introduit des solutions éthiques et politiques toutes faites, du point de vue de la culture, est barbare. Elle ne crée pas des personnes libres mais des individus dépendants. Elle promeut la civilisation, peut-être, mais elle dégrade la culture.

La culture de masse

À la lumière de ces considérations, le lecteur découvrira par lui-même la place de la culture dite de masse. Est-il réellement question de culture, ou simplement d'un aspect de la civilisation?

Le sujet de toute culture est l'Homme en tant qu'individu, en tant que personnalité, en tant « qu'individualité non répétable ». Le sujet, ou l'objet, de la culture de masse est la masse, ou « l'homme-masse ».[1] Un homme a une âme; une masse n'a que des besoins. Par conséquent, toute culture est une élévation de l'Homme, tandis que la culture de masse n'est qu'un approvisionnement en besoins.

La culture tend à l'individualisation; la culture de masse mène dans la direction opposée, vers l'uniformité spirituelle. À ce stade, la culture de masse s'écarte tant

1 NdA : Le terme « homme-masse » fut introduit dans la littérature par Josfi Ortega Y. Gasset dans son ouvrage '*The Revolt of the Masses*' (New York : W. W. Norton & Company, 1932). Une masse est un groupe d'unités anonymes et sans visage. Un groupe de personnes ayant perdu leur personnalité se dégrade en une masse. L'homme-masse est le produit final de la civilisation sans culture. Il est libre des doutes et des « préjugés » de la culture.

de l'éthique que de la culture. La production de masse de « biens spirituels », les copies, la littérature de pacotille et sans valeur, tout cela conduit à la dépersonnalisation. La culture de masse, par opposition à la culture authentique, limite la liberté humaine précisément par cette même tendance à l'uniformisation, car « la liberté est une résistance à l'uniformité. »[1]

Une erreur très répandue consiste à identifier la culture de masse avec la culture populaire. Cette notion est préjudiciable à cette dernière, car la culture populaire, par opposition avec la culture de masse, est authentique, active et immédiate. Elle est innocente du clinquant et du kitsch[2], qui sont entièrement des produits de la grande ville.

La culture populaire est fondée sur le consensus et la participation, tandis que le principe prédominant de la culture de masse est la manipulation. Les rites, les danses et les chants sont des biens communs d'un village ou d'une tribu. Les interprètes et acteurs sont les spectateurs, et vice versa. Lorsque la fête débute, tout le monde y prend part; tout le monde devient un acteur. La culture de masse offre un exemple tout à fait différent. Les individus sont strictement séparés en « producteurs » et en « consommateurs » de « biens culturels ». Quelqu'un croit-il vraiment pouvoir influencer les programmes de télévision, à moins, bien sûr, qu'il appartienne au petit

---

1 Max Horkheimer, '*Dialectic of Englightenment*', trad. John Cumming (New York: Herder & Herder, 1972).

2 NdA : Ce dernier terme désigne une production artistique ou littéraire de faible qualité, conçue pour répondre aux goûts populaires du moment.

groupe de ceux qui les produisent? Les soi-disant « médias de masse » (presse, radio et télévision) sont en réalité des moyens de manipulation de masse. D'un côté se trouvent les rédactions et bureaux éditoriaux d'un petit nombre de personnes qui ont créé le programme ; et de l'autre, un public passif de millions de personnes.

Une enquête menée en 1971 a montré que l'Anglais moyen passait 16 à 18 heures par semaine devant la télévision.[1] La télévision n'a cessé de prendre la place de la littérature — son équivalent dans le domaine culturel. Un Français sur trois ne lit jamais de livre, et la nation française passe son temps libre à regarder la télévision.[2] L'enquête indique également que, pour plus de 87 % de la population, le principal passe-temps « culturel » est de regarder un programme télévisé, tandis que le ballet et l'opéra occupent la dernière place de la liste. Une enquête menée à l'occasion de la « Semaine du livre », en 1976, a montré que la situation au Japon était la même. Environ 30 % des Japonais ne lisent pas de livres, tandis que chacun d'entre eux passe 2h30 par jour devant la télévision. Le professeur Horikava de l'Université de San Francisco affirme que les aptitudes de la génération à venir seront inférieures aux critères universitaires. Horikava explique que — pour faire simple — la télévision a remplacé la littérature et la réflexion, et a donc réduit l'activité intellectuelle. Elle offre des solutions

---

1 Données issues de Society Trends, une publication périodique annuelle statistique du gouvernement britannique.

2 Telles sont les conclusions d'une enquête menée par le magazine Le Point en 1975.

toutes faites à tous les problèmes de la vie.[1] Notre époque offre nombre d'exemples de la manière dont les médias de la culture de masse (radio, film et télévision, qui sont un monopole du pouvoir) peuvent être utilisés dans le cadre d'une illusion de masse de la pire espèce. Il n'est pas nécessaire de recourir à la force brutale pour gouverner les gens contre leur gré. L'on peut maintenant y parvenir de manière « légale », en paralysant la volonté des gens, en leur offrant des vérités toutes faites, et en les empêchant de réfléchir et de se faire leur propre opinion des hommes et des événements.

La psychologie des « masses » a prouvé — et la pratique a confirmé — qu'il est possible, par une répétition persistante, de convaincre les gens de mythes qui n'ont rien à voir avec la réalité.[2] La psychologie des médias

---

1 Naoyoshi Horikawa, '*Gendai masu komyunikeshon ron*' (1974).

2 NdA : Jusqu'en 1945, l'on enseignait aux Japonais que le Mikado (l'empereur) était l'enfant de la déesse du Soleil et que le Japon avait été créé avant le reste du monde. Ce mythe était enseigné aux étudiants, y compris par les professeurs d'université — quoique cette affaire appartienne désormais au passé. Aujourd'hui, l'on rencontre de nouveaux mythes sous la forme du « culte de la personnalité » en Russie, en Chine et en Corée du Nord (les cultes de Staline, Mao Zedong et Kim Il Sung). Tous ces mythes présentent le même schéma. Par exemple : « Chaque mot du camarade Kim Il Sung, notre chef estimé et bien-aimé, pénètre profondément dans nos cœurs comme l'eau pénètre la terre assoiffée. (...) Nous poursuivrons résolument l'exécution du grand plan de développement du communisme conçu par notre camarade Kim Il Sung, notre chef estimé et bien-aimé » (extrait de l'article '*All That People Love is Good*' de Kim John Hui). Une pierre sur laquelle le « camarade estimé et bien-aimé » s'est assis pendant un discours est aujourd'hui exposée dans un sarcophage en verre, dans la cour d'une usine.

de masse, en particulier de la télévision, a été conçue de manière à subordonner non seulement l'aspect conscient, mais également l'aspect instinctif et émotionnel de l'Homme, et à créer en lui le sentiment que les opinions qu'on lui impose sont les siennes.[1]

Toutes les sociétés totalitaires ont compris l'intérêt de la télévision et se sont empressées d'en faire usage. La télévision est donc devenue une menace pour la liberté, bien plus dangereuse que la police, les gendarmes, les prisons et les camps de concentration. Je pense que les générations suivantes, si leur capacité à penser librement n'a pas été entièrement détruite, seront choquées par le martyre de la génération actuelle qui est exposée sans interruption à l'impact de ce pouvoir incontrôlé. Si les constitutions passées étaient élaborées dans le but de restreindre le pouvoir des souverains et dirigeants, une nouvelle constitution serait nécessaire pour restreindre le pouvoir de ce nouveau danger qui menace d'établir un esclavage spirituel de la pire espèce.

La culture de masse se caractérise par un état d'esprit que Johan Huizinga a qualifié de « puérilité ». J. Huizinga constate ainsi que l'homme contemporain se comporte de manière puérile, au sens négatif du terme — c'est-à-dire d'une manière qui équivaut au niveau mental de la puberté : des amusements banals ; une absence d'humour authentique ; le besoin de sensations fortes ; un penchant pour les parades et les slogans de masse ; des expressions

1 NdA : À ce sujet, nous pouvons recommander l'excellent livre de Djura Susnjic, '*Fishermen For Human Souls*' (Belgrade, Zadruga, 1977).

exagérées de haine et d'amour, de blâme ou de louange, qui ont un aspect massif et brutal.

Enfin, l'on rencontre des attitudes différentes à l'égard de la machine et de la technologie. La culture a une « peur des machines », une aversion instinctive pour la technologie : « La machine est le premier péché de la culture. »[1] Cette attitude provient du sentiment que la machine, initialement un moyen de manipuler les choses, devient désormais un moyen de manipuler l'Homme — rappelons ici les avertissements à ce sujet exprimés par Tagore, Tolstoï, Heidegger, Neizvestny, Faulkner, et bien d'autres. À l'inverse, le marxiste Henri Lefebvre est d'un tout autre avis : « Le plus haut niveau de liberté ne sera atteint que dans une société dans laquelle la technologie aura développé tout son potentiel — dans une société communiste. »[2] De fait, une société qui a l'utopie pour modèle direct ou indirect trouve un allié naturel dans les machines et la technologie. Les machines aident — elles n'empêchent pas — la manipulation des hommes et des choses. Elles contribuent à créer l'uniformité par le biais de l'éducation et des médias de masse; elles exigent la collaboration ou le travail en groupe d'un grand nombre

---

1 Nikolai Berdyaev, '*The Modern Crisis of Culture*', trad. serbocroate (Belgrade, Hriscanska Biblioteka, 1932).
NdA : « Les seuls qui comprenaient l'industrialisme à cette époque étaient les poètes. Blake, comme chacun le sait, pensait que les usines étaient l'œuvre de Satan. (...) Il a fallu un temps assez long — plus de vingt ans — avant que les hommes ordinaires commencent à comprendre quel monstre avait été créé. » (Kenneth Clark, '*Civilization*', Londres, British Broadcasting Corporation, 1962, p. 321)

2 Henri Lefebvre, '*Everyday Life in the Modern World*', trad. Sacha Rabinovitch (New York, Harper & Row, 1971).

de personnes organisées selon un mécanisme similaire (un « collectif ») et gérées de manière centralisée ; enfin, elles offrent la perspective d'un contrôle total de la société (lire : de l'autorité) sur l'individu par le biais d'une inspection directe ou indirecte de tout ce qu'il fait, dit et pense.

La campagne et la ville

Les poètes évoquent « l'enfer » de la grande ville, tandis que les marxistes dénoncent « l'abrutissement de la vie des champs ».[1] L'aversion ressentie pour la ville, aussi peu fonctionnelle puisse-t-elle être, est une réaction purement humaine, puisque tout homme est un poète à sa propre manière. Aujourd'hui comme hier, la protestation contre la ville et la civilisation urbaine vient de la religion, de la culture et de l'art. Pour les premiers chrétiens, Rome était le royaume du Diable, qui devait être suivi par la fin du monde — le Jugement dernier.

La religiosité diminue proportionnellement à la taille de la ville — et de fait, à la concentration des éléments urbains qui aliènent l'Homme. Plus la ville est grande, moins il y a de nature et de ciel au-dessus d'elle, et plus il y a de fumée, de béton, de technologie, de criminalité. La religiosité est inversement proportionnelle — et la criminalité directement proportionnelle — à la taille

1 Karl Marx et Friedrich Engels: '*The Communist Manifesto: principles of Communism*', trad. Paul M Sweezy (New York: Monthly Review Press, 1964).

de la ville.[1] Ces deux phénomènes ont des causes communes. Ils sont liés à ce que l'on nomme « l'esthétique vécue », ou « ressentie ».

Un homme de la campagne a l'opportunité d'observer le ciel étoilé, les champs, les fleurs, les rivières, les plantes et les animaux. Il vit en contact avec la nature et ses éléments. Le riche folklore, les coutumes de mariage, les chants et les danses populaires offrent un type d'expérience culturelle et esthétique presque entièrement inconnu de l'homme de la ville. Dans la plupart des cas, le citadin vit dans les baraquements d'une grande ville, surchargé de connaissances passives acquises par le biais des médias de masse et entouré d'objets laids issus de la production de masse. Le sens du rythme, que possédaient tous les peuples primitifs, n'a-t-il pas presque disparu chez l'homme moderne? L'opinion selon laquelle un citadin a plus d'opportunités d'expériences artistiques ou esthétiques est l'une des erreurs les plus grotesques de notre époque — comme si les concerts, les musées et les expositions, fréquentés par un très petit pourcentage d'habitants des villes, pouvaient compenser l'excitation esthétique quotidienne, peut-être inconsciente mais très forte, du campagnard qui assiste au spectacle merveilleux du lever du soleil, ou du réveil de la vie après l'hiver ! La plupart des citadins ressentent leurs plus fortes émotions dans le cadre naturaliste d'un match de football ou de boxe. En règle générale, l'homme de la campagne est

1 NdA : Selon une étude, 12 à 13 % des Parisiens se rendent à la messe catholique ; à Lyon, la proportion monte à 20,9 %, et à Saint-Étienne, 28,5 %. Les statistiques sur la criminalité montreraient certainement une évolution inverse.

vivant et authentique; en règle générale, le travailleur industriel urbain est mort et mécanique.

Ce n'est que là, dans les différences de climat spirituel et d'expériences esthétiques, plutôt que dans les différences de conditions de vie matérielles et de niveaux d'éducation, que l'on devrait chercher une explication de la religiosité de l'homme de la campagne et de l'athéisme de l'ouvrier urbain.[1] La religion appartient à la vie, aux arts et à la culture; l'athéisme appartient à la technique, à la science et à la civilisation.

La classe ouvrière

En tant que produit de la ville, la classe ouvrière est celle qui a le plus souffert de l'influence négative de ce que l'on nomme la «civilisation pure», à savoir la civilisation qui possède le moins de culture. L'usine tyrannise la personnalité. Un sociologue a écrit : «Les ouvriers, étant soumis à une discipline stricte, transmettent les habitudes qu'ils acquièrent dans le processus de production à leurs propres organisations. Ils cèdent leur pouvoir à la bureaucratie qu'ils créent spontanément et qui joue un

1 NdA : Le phénomène en question ne s'explique pas non plus par l'insécurité économique. L'existence d'un ouvrier urbain n'est pas plus sûre que celle d'un agriculteur de la campagne. Le marché est aussi inconstant et mouvant que le ciel. Marx a montré que, pour l'ouvrier urbain, le marché est une sorte de «fétiche» qui échappe à son contrôle.

rôle conservateur tant dans les pays capitalistes que dans les pays socialistes.»[1]

Herbet Marcuse a ainsi montré que les travailleurs d'un pays capitaliste développé, où l'influence de la technologie et des usines est la plus forte, cessent d'être une force révolutionnaire. La classe ouvrière est l'exemple d'un groupe manipulé, flatté et cité, mais rarement consulté et suivi. Les deux plus grandes classes ouvrières au monde, celles des États-Unis et de l'URSS, n'exercent aucune influence réelle sur la structure politique de leurs États respectifs ni les décisions qu'ils prennent.[2]

L'un des sous-produits de cette situation, outre l'aliénation de la religion et de l'art, est la pauvreté de la pensée — la stérilité théorique au sein du mouvement ouvrier, une réalité reconnue par des auteurs communistes tels que Gorz, Garaudy, Basso et Malle. Dans une interview accordée en 1965 à un journaliste du journal italien Il Contemporaneo, le célèbre auteur marxiste Gyorgy Lukacs déclarait ainsi : «Après Marx, personne, à l'exception de Lénine, n'a apporté de contribution théorique aux problèmes du développement capitaliste.» Puis, au sujet de la période stalinienne en URSS, Lukacs affirmait : «Toute pensée libre a été supprimée, et les opinions personnelles ont été proclamées comme des lois théoriques. Une génération entière a grandi dans cette détérioration du sens théorique.» De fait, après Marx —

1 NdA : De plus, des indices sérieux montrent qu'une grande influence est exercée par la pègre et la mafia dans la gestion de certaines organisations syndicales américaines.

2 Herbert Marcuse : '*A Critique of Pure Tolerance*' (Boston : Beacon Press, 1969).

qui n'était pas lui-même issu de la classe ouvrière mais de la classe moyenne —, l'on ne trouve guère d'idée originale et digne de ce nom provenant de la classe ouvrière, si l'on excepte l'idée de l'autogestion en Yougoslavie, qui, malgré quelques difficultés, représente une voie particulière et originale. Dans tous les cas, cette idée implique une émancipation des modèles et des dogmes dans lesquels le marxisme officiel a enfermé le développement de la pensée ouvrière.

Les grèves qui secouent l'économie capitaliste sont généralement d'ordre économique et s'achèvent par des formules de compromis autour d'augmentations salariales. Puisque le processus de développement économique n'a pas été suivi de l'appauvrissement de la classe ouvrière comme Marx l'avait prédit, cette dernière a trouvé un moyen d'organiser une paix de classe, au lieu d'une guerre de classe avec les groupes antagonistes de la société. [1]

La forme classique de la classe ouvrière, à savoir la classe des prolétaires d'usine opprimés qui était censée exister, selon Marx, « jusqu'à ce que cette classe s'annule d'elle-même », n'était qu'une forme temporaire. Les machines prennent à leur compte le travail manuel,

---

1 NdA : L'importance économique des grèves n'est pas aussi élevée qu'il n'y paraît à première vue. Selon les données recueillies en 1978 par une institution suédoise, dans les plus grands pays capitalistes (les États-Unis, l'Angleterre, l'Italie et le Canada), les grèves ont occupé moins d'1 % du temps de travail total au cours des cinq dernières années (1973-1978). En Suède, cette proportion correspond à 6 minutes par travailleur et par an, tandis qu'en Suisse, ce chiffre est encore plus insignifiant.

tandis que l'activité de l'Homme est de plus en plus centrée autour du contrôle et de la gestion de grands systèmes automatisés.[1]

Le développement de la science et de la technique — « le développement des moyens de production » — n'a pas abouti à la prise de pouvoir de la classe ouvrière, mais à son abolition en tant que telle. Le développement n'a pas donné le pouvoir à l'ouvrier, mais il a transmis le point décisif de la production, ainsi que l'importance sociale, à l'intelligence technique. Les dernières traces d'idéalisme et de romantisme révolutionnaire ont disparu. La technocratie, le pouvoir rationnel, cruel et insensible — le produit typique d'une civilisation cohérente —, arrive sur la scène.

La religion et la révolution

La révolution n'a jamais été uniquement une affaire relevant du domaine de la civilisation, de l'économie, de la société ou de la politique. Toute véritable révolution est également affaire de foi, d'exaltation, de justice, de désir, de sacrifice et de mort — des sentiments allant au-delà

1 NdA : Selon une analyse à ce sujet, un ouvrier qui travaille sur une machine entièrement automatisée n'est actif qu'une heure par semaine, tandis que, les 39 autres heures, il se contente d'observer la machine. Le développement de cette tendance est très rapide, et l'automatisation devient prévalente dans un grand nombre de branches industrielles. Marx, pourtant un grand dialecticien, n'avait pas remarqué ce développement, ou du moins n'en a pas tiré la conclusion appropriée. Il a considéré le phénomène de la classe ouvrière d'une manière statique, et non dialectique.

de l'intérêt et de l'existence. Tous ceux qui ont pris part à une révolution, ou qui ont suivi son déroulement de près, peuvent témoigner de la présence de ces caractéristiques éthiques. Ils y ont vu un poème épique, et pas seulement un renversement mécanique, ou un simple changement de l'appareil politique. Ceci pourrait expliquer l'incapacité des travailleurs des pays capitalistes de notre époque à se révolter et, d'autre part, l'enthousiasme des poètes, des artistes et des autres individus religieux envers une révolution qui peut, paradoxalement, être athée dans ses expressions. Vue de l'intérieur, non comme un processus mais comme une partie de la vie, la révolution apparaît comme un drame qui touche les hommes comme seules les religions le font. Du point de vue extérieur, politique, « réel », elle peut avoir un caractère et un but tout à fait différents.[1]

Le progrès contre l'Homme

Selon le scientifique Julius Robert Oppenheimer, l'un des pères de la bombe atomique américaine, l'espèce humaine a réalisé plus de progrès techniques et matériels au cours des 40 dernières années qu'au cours des 40 der-

---

1 NdA : Dans le célèbre poème 'Douze d'entre eux' du poète russe Alexander Blok, les membres de la Garde rouge sont dirigés par le Christ; c'est ainsi que le poète voit les événements. Le poème fut écrit juste après la Révolution russe, et les critiques officiels le dénoncèrent comme étant de nature religieuse. Nous ne savons pas dans quelle mesure le ministre de la Culture, Lunatcharski, réussit à protéger Blok en affirmant que le poème n'était qu'une « vision fondée sur la tragédie ». (Londres, Chatto et Windus, 1920)

niers siècles. « Entre 1900 et 1960, les distances accessibles à l'Homme sont passées de 1010 à 1040, la température de 105 à 1011, la pression de 1010 à 1016. (…) D'ici à 30 ans, les vieux moteurs à piston seront complètement remplacés par des bateaux à propulsion nucléaire. Le jour où les câbles électriques sous les routes maintiendront en mouvement les véhicules électriques sur les routes est proche.»[1] Jean Rostand envisage de son côté le potentiel magique de la biologie : « En utilisant des substances héréditaires séparées provenant de personnes extrêmement intelligentes, l'humanité sera capable de se transformer. Si les scientifiques parvenaient à produire de l'ADN artificiel (la base chimique de l'hérédité identifiée dans les chromosomes), de nouvelles possibilités illimitées verraient le jour. Tout le monde pourrait avoir un enfant conforme à tous ses désirs. Le cerveau humain, qui compte à ce jour 10 milliards de cellules, pourrait en ajouter quelques milliards supplémentaires, prélevées quelque part ou produites par un procédé spécial. La transplantation de parties du corps et d'organes prélevés sur des cadavres serait un événement ordinaire, et la découverte des causes de la paralysie cérébrale ferait de l'aspiration de l'homme ancien à prolonger la vie par la réduction du sommeil une possibilité concrète.»[2] Les possibilités économiques du monde développé permettraient un raccourcissement notable de la semaine de travail ; elle serait bientôt réduite à 30 heures, tandis

---

1 Julius Robert Oppenheimer: '*On Science and Culture*', *Encounter* (octobre 1962).

2 Jean Rostand: '*Humanly Possible: A Biologist's Notes on the Future of Mankind*', trad. Lowell Bair (New York: Saturday Review Press, 1973).

que l'année de travail serait réduite à 9 mois. En 1965, il y avait aux États-Unis 69 millions de voitures, 60 millions de téléviseurs, 7,7 millions de bateaux et de yachts. La même année, les Américains ont dépensé 30 milliards de dollars pour leurs seules vacances. 40 % de tous les biens personnels aux États-Unis sont des articles de luxe. Quelqu'un a calculé que les pays riches, qui représentent un tiers du monde, pouvaient dépenser 15 milliards de dollars par an pour les seuls produits cosmétiques. Dans ces pays, le niveau de vie actuel est cinq fois supérieur à celui de 1800, et dans les 60 prochaines années, il sera cinq fois supérieur à celui d'aujourd'hui, et ainsi de suite. Après un exposé aussi optimiste, l'on pourrait se demander : ceci signifie-t-il que la vie sera également cinq fois plus heureuse et plus humaine? La réponse est un non catégorique.

Aux États-Unis, le pays le plus riche du monde, 5 millions de crimes ont été commis en 1965, alors que l'augmentation de la criminalité violente était quatorze fois plus rapide que l'augmentation de la population (178 % contre 13 %). Dans ce même pays, il se déroule un crime toutes les 12 secondes, un meurtre presque toutes les heures, un viol toutes les 25 minutes, un vol toutes les 5 minutes et un vol de voiture chaque minute. [1] La tendance est particulièrement inquiétante : aux États-Unis, en 1951, l'on comptait 3,1 meurtres pour 100.000 habitants; en 1960, 5 meurtres; et en 1967, 9 meurtres. En outre, en l'espace de 16 ans, le nombre total de meurtres a triplé. En Allemagne de l'Ouest, 2 millions de crimes

1 Données du rapport annuel du FBI en 1965.

ont été signalés en 1966, et 2,413 millions en 1970. En Angleterre, le nombre de meurtres avec préméditation a augmenté de 35 % au cours des dix dernières années, tandis que les crimes violents en Écosse ont augmenté de 100 % au cours de la même période. Entre 1962 et 1970, le nombre de meurtres au Canada a augmenté de 98,2 % : l'abolition de la peine capitale, en 1962, peut avoir exercé une influence certaine, mais non décisive, sur ce phénomène. Dans certains sondages d'opinion récents, les Français placent la peur de la violence en tête de leurs problèmes quotidiens. L'augmentation du nombre de crimes, notamment ceux commis par les jeunes, est effrayante. En 10 ans (1966-1976), le nombre de vols en France a augmenté de 177 %. En Belgique, le nombre de crimes a doublé entre 1969 et 1978.

Lors du 7e Congrès International des criminologues qui s'est tenu à Belgrade, en septembre 1973, il a été unanimement conclu que l'époque présente se caractérisait par l'augmentation prodigieuse de la criminalité, sous tous les méridiens. Pour expliquer les causes de la situation, les criminologues américains ont déclaré avec résignation que notre planète était un océan de délinquance, que tous les hommes étaient plus ou moins des délinquants, et qu'il n'y avait aucune issue à ce problème en vue.

Dans un rapport de l'ONU intitulé « La situation dans le monde en 1970 », il est indiqué que dans un pays industriel développé (dont le nom n'a pas été précisé), le

nombre d'adolescents auxquels la police a été confrontée est passé d'un million en 1955 à 2,4 millions en 1965.[1]

Le secrétaire général de l'ONU affirme dans un rapport : « Certains des pays les plus développés connaissent de graves problèmes de délinquance. (...) En dépit des progrès matériels, la vie humaine n'a jamais été moins sûre qu'aujourd'hui. Les différentes formes de crimes (privés et publics), les vols, les tromperies, la corruption et les braquages organisés sont un prix élevé à payer en échange du mode de vie moderne et du progrès. »[2]

Les études du psychiatre russe Hodakov ont montré une effrayante expansion de l'alcoolisme — surtout dans les pays civilisés — après la Seconde Guerre mondiale. Les ventes d'alcool dans le monde ont doublé entre 1940 et 1960. En 1965, elles étaient 2,8 fois plus importantes ; en 1970, 4,3 fois ; et en 1973, 5,5 fois. Un phénomène spécifique est l'expansion de l'alcoolisme chez les femmes et les jeunes.[3] Selon les données de l'institution caritative britannique Offered Help, en 1973, il y avait environ 400.000 alcooliques en Angleterre, dont plus de 80.000 femmes. Une femme alcoolique sur deux devient un jour une patiente d'un hôpital psychiatrique, tandis qu'une sur trois est une suicidaire potentielle. La première place du classement de la consommation d'alcool en Europe

---

1 Rapport de l'ONU: '*The Situation of the World in 1970*' (Paris, UNESCO).

2 Extrait du rapport du Secrétaire Général de l'ONU : « Prévention et lutte contre la criminalité » (Paris, UNESCO, 1972).

3 Hodakov. Lydia Hodavoka, '*Sociology of Work*' (Bratislava, SPN, 1968).

est occupée par la France, suivie par l'Italie et l'URSS. Du point de vue du nombre de décès causés par l'alcool, Berlin-Ouest occupe la première place avec 44,3 victimes de l'alcool pour 100.000 habitants, suivie par la France avec 35 décès pour 100.000 habitants, et l'Autriche avec 30 décès pour 100.000 habitants.[1]

À notre siècle, l'alcoolisme est devenu un problème majeur des pays riches et développés. Si l'alcool ou la drogue sont un refuge, quel type de refuge les riches cherchent-ils, et que fuient-ils? Nous avions autrefois l'habitude de lier l'alcoolisme à la pauvreté et à l'arriération, ce qui nous offrait un certain espoir. Aujourd'hui, toutefois, le dilemme est total : « Pour des raisons que l'on ne peut ni identifier ni nommer, les symptômes de ces maux sociaux s'expriment plus ouvertement en Suède que dans n'importe quel autre pays », affirme un expert suédois de ces problèmes. Face au fait qu'un Suédois sur dix, homme ou femme, boit quotidiennement, le gouvernement suédois a augmenté successivement et drastiquement les taxes sur l'alcool, mais les effets en sont restés minimes.

L'invasion brutale de la pornographie a certainement les mêmes racines. Les pays les plus civilisés — France, Danemark et Allemagne de l'Ouest — occupent ici aussi la première place. En 1975, les films pornographiques représentaient plus de la moitié du répertoire de tous les cinémas français. Rien qu'à Paris, 250 cinémas ne diffusent que ce genre de films. Le célèbre psychiatre, le professeur Blanchard, tente d'expliquer ainsi le phénomène :

1 Données de 1971.

« L'idéologie dominante réprime de plus en plus la personnalité ; elle oriente l'homme vers une vie automatisée selon le schéma métro — boulot — dodo, qui offre un certain niveau de vie mais le prive de toute expérience véritable et de toute excitation. Tout est préparé à l'avance ; même les vacances sont organisées et planifiées, et le participant ne peut rien y changer. (...) C'est pourquoi la plupart des gens ont instinctivement besoin de s'évader et d'éprouver des sensations nouvelles et bon marché. Ce besoin est satisfait par les films pornographiques.»[1]

Même les jeux de hasard connaissent leur « progrès » dans le cadre de la civilisation. Ils suivent également la tendance générale des vices, avec l'alcoolisme, la pornographie, le kitsch et bien d'autres afflictions. Les plus grandes villes de jeux au monde se trouvent dans les régions de haute civilisation : Deauville, Monte-Carlo, Macao, Las Vegas. À Atlantic City, une salle d'un immense casino peut accueillir jusqu'à 6000 joueurs. Les statistiques officielles montrent que les Français ont dépensé 115 milliards de francs en jeux de hasard en 1965, et les Américains 15 milliards de dollars. Un Hongrois sur trois achète des billets de loterie. Selon l'argent dépensé par habitant, c'est en Suède, en Israël et au Danemark que l'on trouve le plus grand intérêt pour les jeux de hasard — une courbe qui correspond à celle du niveau de civilisation, avec de faibles écarts.

---

1 Kenneth H. Blanchard et Paul Hersey: '*Management of Organizational Behavior: Utilizing Human Resources*', 2e édition (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972).

Selon les données officielles de la police de New York, plus de 23.000 jeunes new-yorkais étaient fichés en tant que toxicomanes à l'héroïne et à d'autres drogues dures en 1963. Le nombre réel était estimé à plus de 100.000 individus. Au Hunter College de New York, plus de la moitié des étudiants consomment de la marijuana, qui est la première étape vers des produits narcotiques plus forts.

Après la Seconde Guerre mondiale, c'est dans ces mêmes pays de prospérité et d'abondance qu'est apparue une jeune génération triste, qui avait tout mais ne voulait rien. Il s'agissait des « beatniks » — ou de la « Beat Generation » — qui prêchaient la philosophie de l'absurde ; des « Halbstarke », ces jeunes hommes enclins à la délinquance ; et des hippies, qui ignoraient la réalité, se moquaient de toute forme d'ordre ou de règle, et dont les manières et les idées se sont répandues comme la peste à travers toutes les grandes villes du monde.

Il est tout à fait faux de considérer, sur la base de formules et de manifestations extérieures, les révoltes de la jeunesse de 1968 en Amérique et en France comme d'ordre politique ou idéologique. Il s'agissait en réalité d'une révolte morale — en Amérique, contre « l'*establishment* », en France contre les « structures ». Dans les deux cas, la révolte était dirigée contre certains aspects de la civilisation. Selon Ugo La Malfa, il s'agissait d'une résistance à l'éthique de la consommation de la société industrielle. Incapables d'expliquer cette révolte au beau milieu de l'abondance, certains l'ont qualifiée de « révolte sans raisons » ou, selon l'expression de Malraux, de

« révolte irrationnelle de la jeunesse » — ce qu'elle aurait en effet été si l'on faisait abstraction de l'aspect moral de la question.

Arthur Miller, un analyste compétent de l'Amérique moderne, dit à ce sujet : « Le problème de la délinquance juvénile n'appartient pas seulement aux grandes villes mais aussi à la campagne ; ce n'est pas seulement un problème du capitalisme, mais aussi du socialisme ; il n'apparaît pas seulement dans la pauvreté, mais est aussi présent dans la richesse ; ce n'est pas un problème racial, ni un problème d'immigration, ni même un problème purement américain. Je crois que, sous sa forme actuelle, c'est un produit de la technologie qui détruit la conception de l'Homme en tant que valeur intrinsèque. (...) En un mot, l'esprit a disparu. Peut-être la brutalité des deux guerres l'a-t-elle chassé de la Terre. (...) Ou peut-être le processus technologique a-t-il aspiré l'esprit hors de « l'Autre », si ce n'est sous la forme du client pour le vendeur, de l'ouvrier pour le directeur, du pauvre pour le riche, et vice versa — en bref, en tant que facteurs qui sont, en quelque sorte, manipulés, et non en tant que personnalités réellement dignes d'intérêt. »[1]

---

1 NdA : Il ne fait aucun doute que la télévision a aussi sa triste part dans ce phénomène. En informant le public britannique des résultats d'une étude de six ans visant à déterminer si la violence à la télévision incitait à la violence dans la vie réelle (l'enquête s'étant terminée en 1977), William Belson a déclaré que la réponse était résolument affirmative. Quelqu'un a calculé qu'un enfant américain moyen voyait 18.000 meurtres à la télévision avant de terminer l'école secondaire.

Comment expliquer que le nombre de suicides et de maladies psychiques soit proportionnel au niveau de civilisation? « Un fait très intéressant, du point de vue psychologique, est que les hommes deviennent de moins en moins satisfaits de l'amélioration de leurs conditions de vie », se plaint un psychologue américain. Ce phénomène, qui est particulièrement évident dans certains pays développés exempts de problèmes sociaux classiques, ébranle les fondements mêmes de la confiance dans le progrès.

Aux États-Unis, 4 hommes pour 1000 se trouvent dans des hôpitaux psychiatriques. Dans l'État de New York, ce chiffre est de 5,5 pour 1000. Plus de la moitié des lits de tous les hôpitaux américains sont occupés par des malades mentaux. Hollywood a proportionnellement le plus grand nombre de psychiatres dans le monde.

Selon un rapport officiel de 1978 de l'American Public Health Service, un Américain sur cinq a fait une dépression ou est sur le point d'en faire une. Cette conclusion était fondée sur des données incontestables : les personnes examinées avaient été choisies de manière à représenter 111 millions d'adultes américains âgés de 19 à 79 ans.[1] La Suède détient le record de suicides,

1 NdA : Dix ans plus tard, une commission spéciale pour la santé mentale fut créée par le président américain; dans son rapport de septembre 1977, la commission concluait que les problèmes de ce type chez les Américains étaient « pires que ce à quoi l'on s'attendait, et qu'au moins un tiers de la population souffrait des conséquences d'un grave stress émotionnel.» Selon une étude préparée par le National Institute for Mental Health (1977), plus de 31,9 millions d'Américains ont été traités pour différents troubles mentaux en

d'alcoolisme et de maladies mentales, alors même qu'elle est en tête du classement mondial du PIB, de l'alphabétisation, de l'emploi et de la qualité de l'assurance sociale. En 1967, 1702 suicides ont été enregistrés en Suède, soit une augmentation de 9 % depuis 1966 et de 30 % depuis 1960. L'OMS, à Genève, a publié, en 1968, une liste comparative du taux de suicide dans plusieurs pays. Cette année-là, les huit premières places de la liste étaient occupées par l'Allemagne de l'Ouest, l'Autriche, le Canada, le Danemark, la Finlande, la Hongrie, la Suède et la Suisse. Dans ces huit pays, le suicide est la troisième cause de décès chez les hommes âgés de 15 à 45 ans, après les maladies cardiaques et le cancer. Le rapport de l'OMS pour l'année 1970 indiquait clairement que ce phénomène est « parallèle à l'industrialisation, à l'urbanisation et à l'éclatement de la famille ». Si l'on considère ledit phénomène au sein d'un pays ou d'une communauté, l'on constatera qu'il augmente avec le degré de développement et d'éducation. En Yougoslavie, par exemple, dans la Slovénie très développée (avec un taux d'alphabétisation de 98 %), l'on compte 25,8 suicides pour 100.000 habitants ; dans le Kosovo sous-développé (avec un taux d'alphabétisation de 56 %), l'on n'en compte que 3,4, soit sept fois moins. Telle était la situation en 1967. Selon les études effectuées par le Dr Anthony Rail, directeur du Health Service, le nombre de suicides dans les universités britanniques est

---

1976 ; 8 millions d'enfants américains (sur 54) ont eu besoin d'aide en raison de difficultés psychiques ; au moins 10 millions de personnes ont connu des problèmes causés par la consommation d'alcool, tandis que le nombre d'héroïnomanes dans le pays a dépassé 500.000.

six fois supérieur à la moyenne nationale, tandis que le nombre de suicides à l'Université de Cambridge est dix fois supérieur au nombre de suicides parmi les jeunes Britanniques du même âge pris dans leur ensemble. Cette situation est d'autant plus préoccupante que tous les étudiants britanniques sont issus de familles riches ou bénéficient de bourses du gouvernement.

Il serait tout à fait faux et injuste de conclure que lesdits phénomènes ne sont caractéristiques que de la civilisation occidentale. En réalité, ils sont l'expression de la nature même de la civilisation. Tout ce qui a été dit au sujet des États-Unis, de l'Allemagne, de l'Angleterre ou de la Suède s'applique également au Japon, quoiqu'il se trouve de l'autre côté du globe et dans un cercle tout à fait différent. Ces phénomènes peuvent subir certaines modifications selon les conditions environnantes, mais ils maintiennent leur tendance principale. Dans le cas du Japon, quelque différence provient ainsi de la ténacité des traditions culturelles japonaises et de la force de la famille japonaise.[1]

Il est difficile de comprendre toutes les raisons des phénomènes en question. Toutefois, la cause du problème de la drogue chez les jeunes a été trouvée au sein du foyer parental. Le Dr Vladeta Jerotic, psychiatre yougoslave, écrit ainsi : « Une famille perturbée, ou complètement détruite, qui provoque un développement névrotique chez un jeune, l'amène à chercher le mauvais mécanisme de protection contre la névrose. (...) La désintégration de la communauté et de la famille patriarcales, commune

1 Anasaki, '*The Crisis of Japanese Culture*'.

dans le monde entier, crée un climat de mécontentement intérieur qui trouve deux issues dans le monde extérieur : la colère et la révolte, ou un état passif, résigné et apathique qui aboutit à la consommation de drogues.»[1]

Roger Rewel, directeur du Sociological Research Center de Harvard, a suggéré de fonder un comité spécial au sein du Sénat américain afin d'étudier l'influence de la technologie sur l'Homme et la société. «Grâce aux conditions de vie moderne, la vie de l'homme sera prolongée de trois décennies, mais il s'agira d'une vie morne et vaine» a-t-il ainsi déclaré.

Contrairement à la vision matérialiste, la civilisation et le confort ne sont pas entièrement adaptés à la nature humaine. Les inégalités sociales, par exemple, sont généralement plus importantes dans les pays catholiques que dans les pays protestants, alors que le nombre de suicides et de maladies mentales montre la situation inverse.[2] Le «matériau» dont l'Homme est fait n'est pas celui — du moins, seulement celui — retenu par la science et la biologie évolutive du 19e siècle. L'Homme n'est pas apte à vivre uniquement par ses sens. «Un désir non réalisé provoque une douleur; un désir réalisé, un sentiment de saturation.»[3] Le confort et la mentalité correspondante réduisent, voire annihilent, la dévotion à tout système de

1 NIN, 9/11 (1969).

2 NdA : Les différences de revenus en France, par exemple, sont deux fois plus élevées qu'en Angleterre et en Allemagne de l'Ouest, et trois fois plus élevées qu'aux Pays-Bas.

3 Schopenhauer.

valeurs.[1] La civilisation, loin de donner un sens à notre vie, pourrait ainsi en réalité être une part de l'absurdité de notre existence.

L'absence de choix — cette caractéristique fatale de la civilisation — n'est nulle part aussi évidente que dans l'incapacité à arrêter la production des moyens de dévastation de masse, et dans le rythme horrifiant auquel la partie civilisée de l'humanité détruit le milieu de vie naturel dans son propre environnement. Il s'agit là d'un conflit entre le mécanique et l'organique, entre les principes artificiels et naturels de la vie humaine.

Face à l'invasion de la civilisation, la ligne de front de la forêt brésilienne recule chaque année de 10 à 15 kilomètres. Un désert est en train de conquérir les espaces verts. Plus de 80 % des eaux douces des États-Unis sont polluées par des déchets industriels. La fumée de la grande fonderie de cuivre de Ductown, dans le Tennessee, a transformé les riches terres de la région en un désert de 20.000 hectares. En 1952, la concentration d'acides de cuivre et de suie dans le brouillard londonien a tué plus de 4000 hommes en une seule journée. Aux États-Unis, cheminées et véhicules rejettent dans l'atmosphère, chaque année, 230 millions de tonnes de diverses matières nocives. Les centrales électriques françaises ont rejeté 114.000 tonnes de gaz sulfureux et plus de 82 millions de tonnes de cendres en 1960. Ces chiffres ont été multipliés par deux en 1968, malgré de nombreuses

1 NdA : Cf. Qur'ân (25/18) : « Mais Tu les as comblés des biens de ce monde, eux et leurs pères, au point qu'ils oublié Tes rappels, pour perdre en fin de compte leur âme. »

mesures de protection. Environ 27.000 tonnes de poussières industrielles tombent chaque année sur les villes de la région de la Ruhr, en Allemagne de l'Ouest. Dans les villes anglaises et suisses qui sont couvertes par des nuages de pollution, la mortalité due au cancer du poumon a été multipliée par 40 au cours des 50 dernières années ; et aux États-Unis, par 50 au cours des 20 dernières années. Une étude menée à Tokyo, au grand carrefour de Yanaga, a montré que 10 des 49 passants examinés avaient dans leur sang 2 à 7 fois plus de plomb que la normale. La cause principale : les gaz rejetés par les véhicules. Depuis son invention, la voiture a tué plus de personnes que toutes les guerres de ce siècle.[1]

De l'intérieur de la civilisation, et sans en sortir, il est impossible de concevoir des forces qui puissent combattre tous ces troubles. D'ailleurs, sur l'échelle des valeurs que la civilisation connaît, il n'existe pas un seul argument qui puisse s'opposer aux avancées de la pornographie et de l'alcool. Le même sentiment d'impuissance et de résignation se retrouve chez les criminologues américains face à la montée de la délinquance. En réalité, il est ici question de l'impuissance intrinsèque de la science face à des maux sociaux à l'aspect immoral évident. La civilisation ne peut être réfutée de l'intérieur, mais seulement de l'extérieur — c'est-à-dire par la culture, car, du point de vue de la civilisation, la science ne peut se

---

1 NdA : Comment échapper à un tel « progrès » ? (Statistiques fournies par l'expert routier américain Norbert Timan lors de la Conférence internationale sur la sécurité routière, qui s'est tenue à Paris en 1976.)

tourner vers la religion, ni la civilisation vers la famille classique. Le cercle est fermé.

Le pessimisme du théâtre

Il est symptomatique de cette réalité qu'une philosophie sinistre et de mauvais augure ne provienne que des régions riches et développées du monde (Ibsen, Heidegger, Mailer, Pinter, Beckett, O'Neil, Bergman, Camus, Antonini, etc.). Les scientifiques, qui, pour leur part, s'attachent à l'apparence extérieure des choses, continuent d'être optimistes. Mais les penseurs et les artistes — surtout ces derniers — sont passablement troublés.

Observé de manière superficielle, le pessimisme semble étonnamment suivre l'obtention d'une alphabétisation complète de la population, de la sécurité sociale et d'un revenu national de 2000 dollars par habitant. La philosophie scandinave de la fin du 19e et du début du 20e siècle est extrêmement pessimiste. Elle considère la destinée humaine comme désespérément tragique, et le résultat final de tous les efforts humains et de l'existence humaine comme ténèbres et gaspillage. Ironiquement, cette philosophie est apparue dans les pays où, au début de notre siècle, il n'y avait déjà plus d'analphabètes, alors que la partie méridionale de l'Europe jouissait encore d'une douce ignorance. En 1906, la Bulgarie et la Serbie comptaient 70 % d'analphabètes, l'Italie 48 %, l'Espagne 63 %, la Hongrie 43 % et l'Autriche 39 %. L'on est donc tenté de se demander s'il existe un lien entre la sécurité sociale suédoise, la meilleure au monde à ce jour, et le

sentiment de désespoir. Le sentiment de bonheur matériel donnerait-il naissance au sentiment de malheur spirituel ?

Contrairement à l'activité extérieure de la vie économique et politique, la civilisation se caractérise par un rythme de vie intérieure lent. Les pièces de théâtre absurdes sont un portrait très expressif de la vie humaine dans les sociétés les plus développées de notre époque.

Le confort est l'image extérieure de la vie au sein de la civilisation ; l'absurdité et l'absence de sens, son image intérieure. Ou, pour l'exprimer de manière dialectique : plus il y a de confort et d'abondance, et plus il y a de sentiment de vide et de désespoir. À l'inverse, les sociétés primitives peuvent être pauvres et affectées par de très fortes inégalités sociales, mais tout ce que nous savons d'elles indique une vie colorée par des sentiments riches et puissants. Le folklore — la « littérature de la société primitive » — peut montrer, à sa manière spécifique, l'extraordinaire vigueur vitale de l'homme primitif. Les sentiments de désaffection et de désespoir sont étrangers à cette société pourtant très pauvre.[1]

C'est à travers le théâtre que le monde civilisé dévoile sa « tragédie humaine ». L'on trouve encore de l'optimisme dans les comédies et les comédies musicales à l'ancienne, mais les pièces sérieuses ne dégagent que pessimisme. Le théâtre ne cesse de démolir l'auréole de perfection que

---

1 NdA : L'étude de Galupo, '*The Whole Mankind's Opinion*', réalisée en 1976, a montré que, contrairement au scepticisme des habitants des pays développés, les peuples pauvres d'Amérique du Sud et d'Afrique envisagent l'avenir avec optimisme.

la science appose sur la civilisation. La science s'immisce brutalement avec ses données et statistiques sur l'abondance de produits, ses indices de production de masse, d'énergie et de puissance humaine, tandis que les arts nous montrent la misère intellectuelle et morale, la violence, la bestialité, le vide. Au beau milieu de la richesse et du pouvoir d'un monde riche, le théâtre lève sur le voile sur un homme agressif, coupable, impuissant, perdu.

Les poètes sont les «capteurs» de l'humanité. À en juger par leurs craintes et leurs doutes, le monde ne marche pas vers l'humanisme mais vers la déshumanisation et l'aliénation totale.

Yasunari Kawabata, lauréat japonais du prix Nobel de littérature en 1968, s'est suicidé en 1971. Deux ans plus tôt, en 1969, un autre grand romancier japonais, Yukio Mishima, avait mis fin à ses jours de la même manière. Depuis 1896, treize romanciers et écrivains japonais se sont suicidés, dont l'auteur de '*Rashomon*', Ryunusuko Akutagawa, en 1927. Cette «tragédie continue» de la culture japonaise, s'étalant sur plus de 70 ans, coïncide avec la pénétration de la civilisation occidentale et des idées matérialistes dans la culture traditionnelle du Japon. Aux yeux des poètes et des auteurs de tragédies, la civilisation, quelle qu'elle soit, aura toujours un visage inhumain et représentera une menace pour l'humanité. Un an avant sa mort, Kawabata écrivait : «Les hommes sont séparés les uns des autres par un mur de béton qui entrave la circulation de l'amour. La nature est étouffée au nom du progrès.» Dans son roman '*The Snow Country*', publié en 1937, Kawabata plaçait la solitude et l'aliénation

de l'Homme dans le monde moderne au cœur même de ses réflexions.

Tous les grands représentants de la culture voient dans la civilisation, de la même manière, l'échec et la défaite de l'Homme. Après s'être interrogé sur le résultat final des espoirs et de l'optimisme du 19e siècle, André Malraux répond ainsi : « C'est l'Europe dévastée et couverte de sang, à l'image de la figure dévastée et couverte de sang de l'Homme qu'elle espérait créer. »[1]

Immédiatement après la Première Guerre mondiale, Paul Valéry peignait un tableau similaire : « Il y a l'illusion perdue d'une culture européenne et la démonstration de l'impuissance de la connaissance à sauver quoi que ce soit ; il y a la science, atteinte mortellement dans ses ambitions morales, et comme déshonorée par la cruauté de ses applications ; il y a l'idéalisme, difficilement vainqueur, profondément meurtri, responsable de ses rêves ; le réalisme déçu, battu, accablé de crimes et de fautes ; la convoitise et le renoncement également bafoués ; les croyances confondues dans les camps, croix contre croix, croissant contre croissant ; il y a les sceptiques eux-mêmes désarçonnés par des événements si soudains, si violents, si émouvants, et qui jouent avec nos pensées comme le chat avec la souris, — les sceptiques perdent leurs doutes, les retrouvent, les reperdent, et ne savent plus se servir des mouvements de leur esprit. »[2]

---

1 À la conférence de l'UNESCO de 1964.

2 Paul Valéry, '*Collected Works*', éd. Jackson Mathews, vol. 10 : *History and Politics* (New York, Pantheon Books, 1956).

Le nihilisme et la philosophie de l'absurde sont les fruits des régions les plus civilisées et les plus riches du monde. Cette philosophie évoque « le monde sans perspective », « l'individu psychologiquement brisé et désintégré », « le monde du silence du sourd-muet ». Ce n'est en aucun cas une philosophie toxique, comme certains la nomment. En réalité, elle est même très profonde et instructive. Elle est l'expression de la résistance de l'Homme, de son non-consentement face au monde qui se développe à l'opposé de l'image même du sien. C'est la révolte de l'Homme contre le monde unidimensionnel de la civilisation.[1] C'est pour les mêmes raisons que certains ont considéré le nihilisme moderne comme une sorte de religion et, comme nous le verrons, une telle conception n'est pas sans fondement.

Le nihilisme et la religion représentent tous deux une négation du matérialisme et embrassent ce monde avec la même idée fondamentale. L'angoisse primordiale, la vision de la vie qui s'étend au-delà de la tombe, la recherche désespérée d'une issue hors de ce monde dans lequel l'Homme est un étranger[2] : ces idées sont communes aux deux. La différence réside dans le fait que le nihilisme ne trouve pas l'issue, alors que la religion affirme l'avoir trouvée.

L'échec de la civilisation à résoudre le problème du bonheur de l'Homme au moyen de la science, de la

---

1 Cf. Camus, '*L'Homme révolté*' ; Marcuse, '*One-Dimensional Man*' (Boston, Beacon Press, 1964).

2 Camus, '*L'Étranger*', trad. anglaise (New York, Alfred Knopf, 1946).

puissance et de la richesse, une fois compris et admis, exercera un impact psychologique des plus puissants sur l'humanité. Il s'agira du début de la révision de certaines de nos idées élémentaires et généralement acceptées jusqu'à présent. La première conception à être ainsi révisée sera la conception scientifique erronée de l'Homme. Si la civilisation ne peut résoudre le problème du bonheur de l'Homme, alors l'idée religieuse de l'origine de l'Homme est vraie, et l'idée scientifique est fausse ; il n'existe pas de troisième option.

Le nihilisme

Intéressons-nous à l'idée des points communs entre le nihilisme et la religion, une notion qui présente le nihilisme moderne comme une forme de religion dans le cadre de la civilisation.

Le nihilisme n'est pas une négation de Dieu, mais une protestation contre Son absence ou plutôt, comme chez Beckett, une protestation contre l'absence de l'Homme, contre le fait que l'Homme ne soit pas possible ou ne se réalise pas. Cette attitude implique une conception religieuse — et non scientifique — de l'Homme et du monde. L'Homme, tel que le conçoit la science, est possible et réalisé, mais tout ce qui est fini est inhumain. La célèbre phrase de Sartre selon laquelle « l'Homme est une passion inutile » est religieuse par la façon dont elle sonne, aussi bien que par son esprit. Dans le matérialisme, il n'y a ni passion ni futilité ; il ne peut y avoir de futilité, car il n'y a pas de passions.

En rejetant la finalité supérieure du monde, le matérialisme s'est débarrassé du risque de l'absurdité et de la futilité. Son monde et son homme ont une fin pratique ; ils ont une fonction, fût-elle zoologique. L'affirmation selon laquelle l'Homme est une passion inutile implique que l'Homme et le monde ne sont pas en harmonie. Cette attitude radicale à l'égard du monde est à l'origine de toutes les religions. La futilité de Sartre ou l'absurde de Camus supposent une quête de but et de sens, une quête qui, à la différence de la quête religieuse, s'achève par un échec. Cette quête est religieuse parce qu'elle implique le rejet de la finalité mondaine de la vie humaine, le rejet de la fonction.

La quête de Dieu est une religion, mais toute quête n'est pas une découverte. Le nihilisme est une déception, mais pas à cause du monde et de l'ordre : c'est une déception causée par l'absence de bien dans l'univers. Tout est futile et absurde si l'Homme meurt une seule fois, et pour toujours.[1] La philosophie de l'absurde n'évoque pas directement la religion, mais elle exprime clairement la conviction que l'Homme et le monde ne sont pas faits à la même mesure. Elle exprime une angoisse qui est — dans tous ses degrés sauf sa conclusion — une angoisse religieuse. Pour le nihilisme comme pour la religion, l'homme est un étranger en ce monde. Pour le nihilisme, il est un étranger désespérément perdu ; pour la religion, il est un étranger pourvu d'un espoir de salut.

---

1 NdA : Cf. Qur'ân (23/115) : « Pensiez-vous que Nous vous avions créés sans but et que vous ne seriez jamais ramenés vers Nous ? »

Les pensées d'Albert Camus ne peuvent être comprises que comme les pensées d'un croyant déçu :

« Mais au contraire, dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu'il est privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise. (...) Si j'étais un arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème n'en aurait point, car je ferais partie de ce monde auquel je m'oppose maintenant par toute ma conscience. (...) Tout est permis puisque Dieu n'existe pas et que l'homme meurt. »[1]

Cette dernière affirmation n'a rien à voir avec l'athéisme superficiel et convaincu des penseurs rationalistes. Au contraire, c'est plutôt la malédiction silencieuse d'une âme fatiguée de chercher Dieu sans le trouver. C'est un « athéisme du désespoir ».

Sur la question de la liberté morale, l'existentialisme adopte la même attitude que la religion. Simone de Beauvoir écrit ainsi : « Au commencement, l'Homme n'est rien ; c'est à lui de se faire bon ou mauvais, selon qu'il accepte ou refuse la liberté. La liberté fixe absolument ses buts, et aucune force extérieure, pas même la mort, n'est capable de détruire ce que la liberté a établi. (...) Si la partie n'est pas gagnée ou perdue d'avance, il est nécessaire de lutter et de prendre des risques à chaque instant. »[2] Même la dualité de l'être chez Sartre (« l'être

---

1 Camus, '*Le mythe de Sisyphe*'.

2 Simone de Beauvoir, '*L'existentialisme et la sagesse des nations*' (Paris, Gallimard, 1970).

en-soi» et «l'être pour-soi») est une claire négation du matérialisme. Seuls les termes sont nouveaux; l'essence est ancienne et peut être aisément identifiée.[1]

Les beatniks ou les hippies sont, d'une certaine manière, une continuation de l'existentialisme, et surtout de sa manifestation pratique et de son application. La contestation du progrès par les beatniks, indépendamment de sa forme extrême et absurde, est le grand mérite de ce mouvement, ce qui en fait un authentique phénomène culturel de notre époque. La négation du progrès ne peut trouver son origine que dans une philosophie qui est, au moins dans ses prémisses fondamentales, religieuse.

Cette critique de la civilisation n'implique pas d'exiger son rejet. La civilisation ne peut être rejetée, même si nous le souhaitions. La seule chose qui est nécessaire et possible est de détruire le *mythe* de la civilisation. La destruction de ce mythe mènera à la poursuite de l'humanisation du monde, une tâche qui, par nature, appartient à la culture.



1 NdA : Il en va de même de la reconnaissance de la conscience par l'Homme : «Tout ce qui se passe dans la conscience ne peut s'expliquer par quoi que ce soit qui se trouve hors d'elle, mais seulement par ce qui se trouve en elle-même.» Jean-Paul Sartre, '*The Emotions: Outline of a Theory*', trad. Bernard Frechtman (New York: Citadel Press, 1971) Que dire, également, de '*Huis clos*' de Jean-Paul Sartre, cette pièce de théâtre qui nous dit que tout ce qui existe réellement n'existe que comme une relation entre l'Homme et l'Homme?

Chapitre III : Le phénomène de l'art

L'art et la science

Il existe un ordre pour les moteurs et un ordre pour les mélodies. Ces deux ordres ne peuvent — même en dernière instance — être réduits à une source commune. Le premier est une combinaison spatiale ou quantitative de relations et de parties en accord avec la nature, la logique et les mathématiques. Le second maintient une combinaison de notes ou de mots dans une mélodie ou un poème. Ces deux ordres appartiennent à deux catégories différentes : la science et la religion, ou, de ce point de vue, la science et l'art.

L'existence d'un autre monde (d'un autre ordre), en sus du monde naturel, est le postulat de base de toute religion et de tout art. Si un seul monde existait, l'art serait impossible. De fait, toute œuvre d'art est une impression d'un monde auquel nous n'appartenons pas et où nous ne sommes pas nés, sur celui dans lequel nous avons été jetés. L'art est une nostalgie, ou un souvenir.

Quelqu'un a dit un jour que l'art est un appel à la création de l'Homme, et que toute science doit conclure

in fine que l'Homme n'existe pas. L'art est donc en opposition naturelle avec le monde, avec toutes ses sciences, sa psychologie, sa biologie, son Darwin. Il s'agit fondamentalement d'une opposition religieuse. La religion, la morale et l'art se situent sur la même lignée généalogique qui découle de l'acte de création. C'est pourquoi la négation darwinienne de la création — parce qu'elle renie et répudie cet acte — est la négation la plus radicale non seulement des religions, mais aussi de l'éthique, de l'art et du droit.

Si l'Homme est véritablement « fait selon Darwin », s'il n'agit pas seulement d'un appui, d'un cadre pour son esprit et pour son « moi », alors l'art n'a aucune pertinence, et les poètes et tragédiens nous trompent et écrivent des absurdités.

C'est ici, à ce point crucial, que se trouve la première — et probablement la plus intime — union entre l'art et la religion et, concomitamment, le gouffre absolu et irrévocable entre l'art et la science.

Il existe trois degrés de réalité connus et possibles dans notre univers : la matière, la vie, la personnalité. La science ne se préoccupe que du premier, l'art du dernier. Le reste n'est qu'illusion ou malentendu, car lorsqu'elle fait face à la vie et à l'Homme, la science ne trouve en eux que ce qui est mort et impersonnel.

La relation entre la science et l'art est similaire à celle entre la quantité et la qualité. La reine des sciences — les mathématiques — a été définie par Auguste Comte

comme « la mesure indirecte des quantités »[1], et l'art par Giacometti comme « une recherche de l'impossible, un vain effort pour saisir l'essence de la vie ».[2]

Il n'existe que la quantité dans le monde matériel, et toutes les quantités sont comparables. La qualité n'est ici qu'une forme de la quantité. Dans sa '*Dialectique de la nature*', Engels affirme qu'il est « impossible de changer la qualité d'un corps sans ajouter ou soustraire de la substance ou du mouvement, c'est-à-dire sans un changement quantitatif à l'intérieur du corps. »[3] Ce principe quantitatif au sein de la nature est formulé par Pythagore comme « le système harmonieux des nombres et de leurs relations ».[4] Mendeljev, chimiste russe et accessoirement père du tableau périodique des éléments, affirme que « les propriétés chimiques des éléments sont des fonctions périodiques de leur poids atomique ».[5] Dans le monde de la nature, il n'existe que cette qualité quantitative, et donc apparente.

Il ne peut exister deux hommes identiques, ni deux pierres semblables. Qu'est-ce qui rend deux molécules d'eau différentes ? Leur position dans l'espace ?

---

1 Auguste Comte, '*A General View of Positivism*', trad. Y. H. Bridges (New York: R. Speller, 1957).

2 Alberto Giacometti, '*Alberto Giacometti, with an introduction by Michel Leiris*' (Bâle, éditions Galeries Beyeler, 1946).

3 Friedrich Engels, '*Dialectics of Nature*', trad. Clemens Dutt (Londres, Laurence & Wishart, 1941).

4 Frederick H. Young, '*Pythagorean Numbers. Congruences, A Finite Arithmetic. Geometry in the Number Plane*' (Boston, Ginn, 1961).

5 Dimitri I. Mendeljev, '*The Principles of Chemistry*', trad. George Kamensky, (Londres: Longmans- Green, 1981).

Cependant, si nous supposons que l'espace est infini, la différenciation perd son sens. Les sciences naturelles ne sont possibles que parce qu'il n'existe pas de qualité dans la nature. Une science de la qualité — ou une conception de la qualité — est impossible. La nature peut être belle ou terrible, ordonnée ou chaotique, pertinente ou insignifiante : elle ne peut avoir une qualité que par rapport à un sujet, et donc par rapport à l'Homme. Dans le cas contraire, objectivement, de telles qualités n'existent pas, puisque la nature est homogène et indifférente.

Dans un poème, une mélodie ou une image, nous sommes confrontés à un mystère : la qualité au sens métaphysique du terme. Comment expliquer, par le biais de la quantité, la différence entre un tableau original et sa copie ? L'original possède la qualité de la beauté, et « toute copie est laide. »[1] La différence ne provient pas du fait que l'on ait ajouté ou soustrait quoi que ce soit à la copie au sens quantitatif du terme ; elle réside dans le contact personnel entre l'artiste et l'œuvre d'art. La qualité ne peut être « en contact » qu'avec une personnalité.

Science et art : c'est là que réside la différence entre Newton, le prophète de l'univers mécanique, et Shakespeare, « un poète qui savait tout de l'Homme ». Newton et Shakespeare, ou Einstein et Dostoïevski, incarnent deux visions opposées, ou deux formes de connaissance complètement séparées et indépendantes qui ne dépendent en rien l'une de l'autre. La question de la destinée humaine, de la solitude, de notre nature

---

1 Émile Chartier (Alain), '*Système des beaux-arts*' (Paris, Gallimard, 1958).

éphémère, de la mort et de l'issue à ces dilemmes ne pourra jamais faire l'objet d'une science. L'art, même s'il le voulait, ne pourrait éluder ces questions. La poésie est « la connaissance de l'Homme », de la même manière que la science est la connaissance de la nature. Ces deux formes de connaissance sont parallèles, simultanées et indépendantes, de même que leurs deux mondes respectifs sont parallèles, simultanés et indépendants. La première approche, au moyen de l'intelligence, de l'analyse et de l'observation, conduit des expériences dans le monde matériel, qui est « la somme des choses et des processus liés par des relations informelles. » L'autre s'intéresse à l'Homme intérieur, à ses recoins cachés, à ses secrets. Ici, l'on comprend — ou peut-être devine-t-on seulement — à travers l'excitation, l'amour, la souffrance. La connaissance ne s'acquiert pas ici de manière rationnelle et scientifique.[1]

1 NdA : Vue sous cet angle, la philosophie est plus proche de la science que de l'art. Bien que leurs sujets de recherche soient différents, la science et la philosophie utilisent la même méthode rationaliste. Tout raisonnement, qu'il soit scientifique ou philosophique, aboutit à des conclusions identiques ou similaires. Les philosophes rationalistes du 18e siècle élaborèrent la méthode dite « géométrique » (également appelée axiomatique) pour expliquer les théories philosophiques. Baruch Spinoza, considéré comme son créateur, expliqua son œuvre principale, '*l'Éthique*', en utilisant la méthode géométrique, similaire à la géométrie euclidienne, puis en formulant des définitions, des axiomes et des théorèmes qui en découlent. Nicolas Malebranche, utilisant la même méthode, tira tous ses enseignements sur le monde d'un petit nombre de principes évidents et généralement acceptés. Christian Wolfe dériva tout son système, qui comprend la cosmologie, l'ontologie, l'étiologie, la psychologie, le droit et la logique, en utilisant la méthode de la déduction

Ce caractère intérieur et «organique» de l'art se reflète dans un autre élément caractéristique : il n'y a pas de travail d'équipe dans la création d'un artiste. Une œuvre d'art est toujours liée à la personnalité de l'artiste. En tant que création, en tant que «fabrication de l'Homme»[1], elle est le fruit d'une âme, et donc un acte indivisible. Le travail d'équipe est possible en science parce que le sujet de la science est composé de détails et se prête donc à l'analyse, à la séparation et à la division. Toute la science, de son origine même jusqu'à nos jours, est une suite presque mécanique. Ceci serait impossible en art. Le plafond de la chapelle Sixtine n'aurait pas pu être peint par deux artistes, bien qu'il soit l'œuvre de toute une vie. Ceci vaut également pour la poésie ou la musique. Il s'agit de quelque chose d'unique, de simple et d'indivisible, de quelque chose qui ne peut être divisé et malgré tout demeurer en vie. L'affirmation selon laquelle les équipes obtiennent des résultats remarquables dans le domaine de l'architecture (Bauhaus et d'autres)[2] est essentiellement un malentendu. Un bâtiment, en tant

---

rationaliste. La philosophie, même lorsqu'elle traite de l'Homme ou de la morale, demeure inévitablement sur le terrain de la nature, et peut ainsi appliquer les méthodes utilisées en mathématiques, en géométrie et en déduction rationnelle. C'est ce qui explique pourquoi la philosophie n'atteint jamais la pleine vérité sur la vie.

1 Michelangelo Buonarroti, '*Complete Poems and Selected Letters of Michelangelo*', trad. Creighton Gilbert (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980).

2 Eckhard Neumann, '*Bauhaus and Bauhaus People: Personal Opinions and Recollections of Former Bauhaus Members and Their Contemporaries*', trad. Eva Richter et Alba Luckman (New York, Van Nostrand-Reinhold, 1970).

que produit de matériaux de construction, de techniques et d'utilité, est l'objet d'un travail d'équipe, tandis que le style, l'idée et l'aspect artistique de l'architecture ont toujours été l'œuvre d'un seul homme : l'artiste.

Là où la science apparaît, elle découvre l'identique, le conforme, l'immobile, le cohérent ; l'art est une « nouvelle émergence continue ».[1] La science découvre ; l'art crée. La lumière d'une étoile lointaine que la science a découverte existait avant sa « découverte ». La lumière que l'art projette soudainement sur nous est créée par l'art lui-même à ce moment précis. Sans lui, cette lumière n'aurait jamais existé. La science s'occupe de ce qui existe ; l'art est la création elle-même, l'apparition du nouveau.

La science est exacte ; l'art est véridique. Observez un portrait ou un paysage peints. Dans quelle mesure sont-ils vrais ? Dans tous les cas, il se trouve plus de vérité en eux que dans une photographie du même visage ou du même paysage. La science transforme l'âme en « psyché » et Dieu en « Cause Première », de la même manière que l'art académique, savant et hypocrite fait d'une personnalité vivante et libre un visage sur une affiche, un individu anonyme. Fondamentalement, il s'agit toujours de la même dégradation causée par l'élimination de la dimension intérieure de la liberté. Toutes les analyses biologiques ou psychologiques sont plus ou moins correctes et, avec suffisamment de temps et de ressources financières, elles se révéleront tout à fait correctes. Néanmoins, elles ne sont pas authentiques car les phénomènes d'importance

---

1 Jean Cassou, '*Art and Confrontation: The Arts in an Age of Change*', trad. Nigel Foxell (Greenwich, NY: New York Graphic Society, 1970).

capitale — la vie et l'âme — en sont absents. De ce point de vue, ces sciences exactes sont de fausses sciences. L'art ignore les faits, même intentionnellement, dans sa recherche de la vérité des choses. L'art dit abstrait tend à éliminer toute similitude avec le monde extérieur en donnant aux formes et aux couleurs une signification spirituelle. Il s'agit, comme le dit Whistler, de « priver le tableau de tout intérêt extérieur ».[1]

La science veut découvrir des lois et en faire usage. À l'inverse, une œuvre d'art « reflète l'ordre cosmique sans le remettre en cause ». Roger Bacon, le père de la science européenne, insistait clairement sur le caractère fonctionnel ou utilitaire de la science : « La vraie connaissance est la seule qui augmente le pouvoir de l'Homme dans le monde »[2], tandis que Kant parlait de « l'utilité sans but » du beau.[3]

Un poème n'est ni fonctionnel ni intéressé, ni un « ordre social »[4], comme l'affirme Maïakovski. Le peintre français Dubuffet détruit cette plaisante incompréhension sans mâcher ses mots : « L'art est fondamentalement

---

1 Whistler.

2 Roger Bacon, '*The Advancement of Learning and New Atlantis*' (Londres: Oxford University Press, 1966).

3 NdA : Il a été prouvé que les guerres ont été le principal moteur du progrès scientifique. Les périodes de recherche scientifique intensive ou de réalisations techniques ont toujours coïncidé avec les périodes de guerre ou de confrontation sévère. La Seconde Guerre mondiale et la paix amère qui a suivi l'ont très clairement démontré.

4 Vladimir Mayakovski, '*How Are Verses Made?*', trad. G. M. Hyde (Londres, J. Cape, 1970).

inconfortable, inutile, antisocial, dangereux ; et quand il n'est pas tout cela, c'est un mensonge, un mannequin.»[1]

La science, quelle que soit sa profondeur ou sa complexité, n'a jamais ressenti l'insuffisance du langage. L'art, en raison de son caractère spirituel, a toujours cherché d'autres moyens, « extralinguistiques », de s'exprimer. Le langage lui-même est « la main du cerveau », et le cerveau fait partie de notre ensemble physique, de notre caractère mortel. Les mots et les lettres sont devenus l'instrument le plus puissant de la science, permettant la poursuite de l'expérience humaine. L'écriture correspond au langage, le langage à la pensée, et tous ont été modelés par l'intelligence : ils sont donc tout à fait inadéquats et presque incapables d'exprimer un seul mouvement de l'âme.[2] Il n'existe aucun moyen de raconter la 9e Symphonie de Beethoven, pas plus que l'on ne peut traduire '*Hamlet*' de Shakespeare dans le langage de la science ou le réduire à un certain nombre de questions de psychologie ou d'éthique. L'échec de l'approche analytique à ce sujet devrait nous enseigner quelque chose.

Alors qu'il mettait en scène la tragédie du Roi Lear, Peter Brook la désigna comme « une montagne dont le

---

1 Andreas Franzke, '*Dubuffet*', trad. Robert Erich Wolf (New York: Abrams, 1981).

2 NdA : « La peinture est une absence totale de parole, un monde visuel particulier où le peintre se sert lui-même. C'est un monde à part entière, une phase métaphysique que la critique ne peut expliquer, puisque la critique dépend du langage.» Camille Bryen, '*Bryen, abhomme*' (éd. Daniel Abadie, Bruxelles, La Connaissance, 1973).

sommet ne sera jamais atteint ni conquis ».[1] Pour atteindre l'essence du spirituel, il est nécessaire de se défaire du concept et du langage. Dans les œuvres de Joyce, notamment son roman '*Ulysse*', l'on rencontre d'étranges jeux de mots multilingues.[2] L'on trouve des expressions similaires dans le Qur'ân, au début de nombreuses sourates. La morale, la métaphysique, les croyances sont transmises dans des contes, des pièces de théâtre, dans le langage sans paroles de la danse. Il y a de bonnes raisons de croire que la danse est plus ancienne que le langage. En effet, la perfection de très anciennes danses allait de pair avec l'extrême imperfection et la simplicité du langage.

L'incapacité à atteindre le niveau de l'art par l'usage de moyens rationnels et logiques ne s'applique pas seulement à certaines branches ou à certains styles d'art. La croyance répandue selon laquelle le réalisme serait plus proche de l'Homme et pourrait être plus facilement compris que l'impressionnisme ou le surréalisme est une erreur, s'il est question de l'essence même de l'art. Le mystère de la Joconde n'est pas moindre que celui des Vierges d'Avignon de Picasso — le tableau qui a lancé la révolution cubiste dans la peinture européenne. L'essence des œuvres d'art est aussi insondable que le concept de piété ou le sens de la liberté intérieure, et toutes les ten-

---

1 Peter Brook, '*Peter Brook's Production of William Shakespeare's A Midsummer Night's Dream for the Royal Shakespeare Company*', éd. Glenn Loney (Chicago: Dramatic Publishing Company, 1974).

2 James Joyce, '*Ulysses*' (New York: Random House, 1946).

tatives de la déterminer rationnellement ont échoué — tout comme les tentatives de définir la vie.[1]

L'art et la religion

Toutes ces tentatives, bien qu'elles demeurent inévitablement incomplètes et même vaines, font vaguement apparaître le lien fondamental entre l'art et la religion :

« La poésie est le fruit du contact entre l'esprit et la réalité, et avec sa source — Dieu. »[2]

« Tout poème doit son caractère poétique à la présence, au rayonnement et à l'influence unificatrice d'une réalité mystérieuse que l'on nomme poésie pure. »[3]

« La poésie surgit comme une prise de conscience directe de cet horrible mystère que notre vie, emportée par une énigme cosmique, se demande à elle-même. »[4]

---

1 NdA : La définition de Hauser semble n'apparaître que pour prouver que toute tentative de définition d'une œuvre d'art est un échec : « Une œuvre d'art est une forme et un contenu, une confession et une illusion, un jeu et un message ; elle est proche de la nature et éloignée d'elle, intentionnelle et sans but, historique et ahistorique, personnelle et super-personnelle à la fois. » Cf. Arnold Hauser, *The Social History of Art*', trad. Stanley Godman (New York, Knopf. 1951).

2 Jacques Maritain, '*The Situation of Poetry: Four Essays on the Relations Between Poetry, Mysticism, Magic, and Knowledge*', trad. Marshall Suther (New York: Philosophical Library, 1955).

3 Abbot Bremon, '*Pure Poetry*'.

4 Roland de Peneville, '*Poetic Experience*'.

« Le poète est un clairvoyant qui découvre la clé des festivités du passé. »[1]

« L'art en tant que création, et surtout la poésie, en tant que mode d'existence, s'efforcent de devenir une sorte de substitut du sacré. (…) Qu'elle apparaisse comme un savoir ou un mode de vie, ou les deux simultanément, la poésie élève l'Homme au-dessus de sa condition humaine, devenant une profession sacrée. »[2]

« La majorité des gens n'auraient pas d'opinion sur la peinture, la sculpture ou la littérature, pas plus que sur l'architecture, s'ils n'avaient pas éprouvé, à travers une naissance, une mort, ou même à travers une certaine personne, ce vague sentiment de transcendance sur lequel repose toute religion. »[3]

Nombreux sont ceux qui pensent que les romans de Kafka ne peuvent être compris que comme des paraboles religieuses, et Kafka lui-même disait qu'il considérait ses questions comme une sorte de prière : « L'univers est rempli de signes que nous ne comprenons pas. »[4] Michel Leiris, un célèbre surréaliste, dit à ce sujet : « Je ne crois plus en rien, ni en Dieu en tout cas, ni même en un autre

1 Jean-Baptiste A. Rimbaud, '*The Poet's Vocation: Selections from Letters of Holderlin, Rimbaud, and Hart Crane*', trad. William Burford et Christopher Middleton (Austin, Humanities Research Center, University of Texas Press, 1967).

2 Gaetan Picon, '*Contemporary French Literature, 1945 and after*', trad. Kelvin W. Scott et Graham D. Martin (New York, F. Ungar Publishing Company., 1974).

3 André Malraux, '*Voices of Silence*' (New York, Doubleday, 1953).

4 Franz Kafka, '*Parables and Paradoxes in German and English*' (New York, Schocken Books, 1958).

monde, mais j'ai volontiers parlé de l'Absolu, de l'Éternel (...) ; j'espérais vaguement que le miracle poétique ferait tout changer et que j'entrerais, vivant, dans l'Éternité, ayant ainsi conquis mon destin d'Homme par les mots.»[1]

Il s'agit de la même aspiration humaine exprimée de différentes manières. La religion met l'accent sur l'éternel et l'absolu, la morale sur le bien et la liberté, l'art sur l'Homme et la création. Fondamentalement, toutes ces notions sont des aspects différents d'une même réalité intérieure exprimée par le langage, qui est peut-être un moyen insuffisant — mais le seul disponible.[2]

Aux racines de la religion et de l'art se trouve une unité primordiale. Le théâtre et le drame sont d'origine religieuse, tant du point de vue thématique qu'historique, et les temples sont les premiers théâtres avec des acteurs, des costumes et un public. Les premières pièces de théâtres furent des drames rituels dans l'Égypte d'il y a 4000 ans. Le drame grec antique est né de chants choraux en l'honneur du dieu Dionysos : «Les théâtres étaient construits près du temple de Dionysos, et les représentations étaient données durant les festivités liées au culte de Dionysos, dans le cadre des services religieux.»[3] L'origine rituelle du théâtre, du drame et de la culture ne fait aucun doute, et ceci se fonde sur des preuves historiques rigoureuses.[4]

---

1 Michel Leiris, '*The Age of Man*'.

2 Cf. '*La poésie moderne et le sacré*', Jules Mounerot.

3 Maurice E. Bloch, '*Death and the Regeneration of Life*' (New York, Cambridge University Press, 1982).

4 Cf. Zvonko Lesic, '*Theory of Drama Throughout the Centuries*' (Sarajevo, 1977).

Le drame — et non la théologie — est un moyen d'exprimer la véritable religion pure et les problèmes éthiques de l'Homme et de l'humanité. La dualité de la nature humaine se reflète clairement dans le masque, qui suggère à la fois, et dans le même temps, la religion et le drame. Les premières images, statues, chants et danses faisaient partie du rituel, pour n'être séparés du culte et ne commencer à exister indépendamment que plus tard. Lorsqu'un « sauvage » peignait l'animal qu'il voulait capturer (ce que l'on nomme « la magie de la chasse »), c'était une sorte de culte, une prière pour sa réussite. Les Indiens dessinent différents motifs multicolores dans le sable lors de leurs festivités religieuses ; ceci fait partie intégrante du rituel. L'ancien ballet japonais connu sous le nom de *gigaku* est né, selon la croyance des Japonais, « lors de la création de l'univers ». Ces pièces antiques étaient en fait un mélange de chant, de danse et de mime, et elles présentaient de manière symbolique la vie métaphysique des âmes des morts. À l'époque préislamique, le poète était un homme honoré, dont la puissance était attribuée à un pouvoir magique capable de protéger ou de détruire la vie.[1]

Gabriel Zaida a récemment publié une sélection de poésie amérindienne mexicaine. Dans sa préface, il affirme que « la caractéristique générale et commune de la poésie des Indiens du Mexique est la symbolisation de la vie éternelle » et que « la relation aux totems — une plante, un animal ou un phénomène naturel — se transforme presque toujours en un rituel magique ou

1 Smailagic, '*Introduction to the Koran*' (Zagreb, 1975), p. xxvi.

religieux.»[1] L'unité de l'art et de la religion peut résoudre la célèbre énigme du Cantique des Cantiques, un texte clairement profane et de grande valeur artistique que l'on trouve dans la Bible. Si l'art est strictement séparé de la religion, alors il n'existe aucune explication à cela. Mais s'ils ne sont pas séparés, alors il n'y a pas d'énigme, et il n'est guère étonnant que le Cantique des Cantiques ait trouvé sa place dans une lecture religieuse. Après tout, la chose n'était une énigme que pour les exégètes et érudits bibliques : les croyants n'ont jamais rien ressenti d'étrange à ce sujet.

L'art est la fille de la religion, tout comme « la science est la fille de l'astronomie.»[2] L'art, s'il veut survivre, doit toujours revenir à cette source qui est la sienne — et il le fait, évidemment.

Dans toutes les cultures, l'architecture a toujours trouvé sa plus grande inspiration dans la construction de temples. Ceci s'applique aussi bien aux temples de l'Inde et du Cambodge antiques qu'aux mosquées de l'ensemble du monde islamique, aux temples construits dans les jungles de l'Amérique précolombienne, ainsi qu'aux églises et chapelles du 20e siècle en Europe et en Amérique. Aucun des grands bâtisseurs et architectes de notre époque ne peut résister à ce défi. Frank Lloyd Wright a construit la synagogue Beth Sholom à Elkins Park, en Pennsylvanie ; Le Corbusier, Notre-Dame-du-Haut à Ronchamp (achevée en 1955) et le monastère dominicain d'Èvre, en France ; Mies van der Rohe, la

---

1 Gabriel Zaida, '*Ommibus de Poesia Mexicana*'.
2 Bergson, '*Creative Evolution*'.

chapelle de l'Institut de technologie de l'Illinois (1952); Alvar Aalto, une église luthérienne à Vuokesniski, en Finlande (1959); Philip Johnson, la First Presbyterian Church de Stamford (1959) et le Temple Knesset Israël à New York (1954); Rudolph Landy, l'église luthérienne St-Paul à Sarasota, en Floride (1959); Oscar Niemeyer, l'Église Saint-François d'Assise à Pampulha, au Brésil; Eduardo Torroja, la chapelle Herald dans les Pyrénées (1942); Felix Candela, l'église La Virgen Milagrosa au Mexique (1953), etc. L'architecture, quoiqu'étant le plus fonctionnel et le moins spirituel de tous les arts, prouve son caractère sacré par l'inlassable construction de lieux de culte.

L'art a remboursé sa dette envers la religion de manière encore plus évidente à travers la peinture, la sculpture et la musique. Les plus grandes œuvres d'art de la Renaissance traitent toutes, presque sans exception, de thèmes religieux, et elles ont trouvé l'hospitalité dans les églises de toute l'Europe. Y a-t-il une seule église d'Italie ou des Pays-Bas qui ne soit pas en même temps une galerie d'art? Les peintures et les sculptures de Michel-Ange représentent un prolongement original du christianisme; ses œuvres pourraient littéralement être qualifiées «d'Évangile en peinture et en pierre». Les oratorios de Haendel, une sorte d'opéra spirituel, sont de la haute musique religieuse : '*Saul*', '*Samson*' et '*Le Messie*'. Les deux plus grands compositeurs du 20e siècle, Debussy et Stravinsky, ont fondé leur musique sur des thèmes religieux (pour Debussy, '*Le Martyre de St-Sébastien*'; pour Stravinsky, '*La symphonie des Psaumes*', '*Messe*', '*Canticum Sacrum*'), tandis que Chagall a peint ses quinze toiles

majeures sur des thèmes bibliques. Le grand compositeur et pianiste Oliver Messiaen, représentant de la musique d'avant-garde des années 1950, a créé une série d'œuvres inspirées par des méditations religieuses ('*Vingt regards sur l'enfance de Jésus*'). Les ballets les plus impressionnants de Maurice Béjart, le plus grand créateur contemporain dans ce domaine et chorégraphe du '*Ballet du 20e siècle*', se sont inspirés de la mythologie wagnérienne et du mysticisme de l'Extrême-Orient — notamment dans '*Baudelaire*', '*Bakti*' et '*Les vainqueurs*'. Mondrian, l'un des fondateurs de la peinture abstraite, et accessoirement un membre de la Société théosophique des Pays-Bas, considère l'art comme une ascèse et une sanctification, comme un moyen d'atteindre la « vérité suprême » ; et Jan Torop, son non moins célèbre compatriote, a développé une conception religieuse et morale de la peinture à travers son symbolisme et son mysticisme. Kenneth Clark écrit au sujet de Rembrandt : « Son esprit était imprégné de la Bible, il connaissait chaque histoire par cœur et dans les moindres détails. (...) Dans ses peintures, l'on ne sait souvent pas s'il consigne une observation ou s'il illustre les Écritures, tant les deux expériences avaient grandi ensemble dans son esprit. »[1] Yves Klein s'inspire du bouddhisme zen et médite sur l'énergie cosmique immatérielle, ce qui est, en quelque sorte, une forme peinte de la philosophie de l'intuition de Bergson. Pour lui, l'art est une explosion de sacerdoce à l'état pur, une sorte d'annonce divine. Il a réalisé son tableau le plus audacieux, '*Cosmogonie*', avec l'aide de la pluie et du vent. L'idée de ce que l'on

1 Kenneth Clark, '*Civilization*' (Londres, 1969), p. 203.

nomme le «théâtre du monde» montre clairement le caractère sacré de ses symboles. «Notre époque, comme le dit un écrivain, est celle de la croissance des symboles de la pensée et du sentiment sacrés.» Toutefois, comme on l'a vu, il s'agit d'une tendance qui n'est ni nouvelle ni temporaire. C'est un état permanent qui découle de la nature même de l'art. Dans l'art véritable (c'est-à-dire si l'on exclut le médiocre), tout est exactement ainsi — «surrationnel» et sacré.[1]

Ce que l'art nous dit — et la manière dont il nous le dit — est aussi extraordinaire que le message de la religion. Observez une vieille fresque japonaise, une arabesque sur le portail de la Cour des Lions à l'Alhambra, un masque d'une île mélanésienne, une danse religieuse d'une tribu en Ouganda, le '*Jugement dernier*' de Michel-Ange, le '*Guernica*' de Picasso, ou écoutez le '*Martyre de Saint-Sébastien*' de Debussy ou un chant spirituel noir, et vous ferez l'expérience de quelque chose d'aussi impénétrable, au-delà de la logique et des sens, que dans la prière. Une œuvre d'art abstraite ne semble-t-elle pas aussi irrationnelle, ou aussi «non-scientifique», qu'un rituel religieux? D'une certaine manière, un tableau est un rituel sur toile, tandis qu'une symphonie est un rituel en notes.

L'art n'est pas en premier lieu une création du Beau, surtout si l'on considère que le contraire de la beauté n'est pas la laideur mais le mensonge. Les masques aztèques ou

---

1 NdA : Le 18ᵉ siècle, l'ère de Bach, n'est pas le seul exemple de ce phénomène, mais il est certainement le plus évident en raison des contrastes très nets qui l'ont marqué — la pensée était antireligieuse, la vie était profane, et l'art était clairement religieux.

de Côte d'Ivoire, ou encore les petites statues sans yeux d'Alberto Giacometti, ne peuvent être qualifiés de beaux, mais ils sont l'expression d'une authentique recherche de la vérité, car ils représentent un sentiment, un pressentiment, une association avec un événement cosmique lié à la destinée humaine — tout simplement, un sentiment de transcendance.

Ce lien interne entre l'art et la religion peut être perçu dans un autre élément : le manque d'attention intentionnel, ou « professionnel », que les artistes consacrent à leur apparence physique, et la « saleté sacrée » de certains ordres religieux, notamment dans l'hindouisme et le christianisme. Aux yeux du commun des mortels, artistes et moines sont de la même sorte. Aussi étrange cela puisse-t-il paraître au premier abord, une même idée est à la racine du monachisme et de la bohème. Lorsque le Pape Jules II « chassa » Michel-Ange alors qu'il travaillait aux fresques de la chapelle Sixtine, il ne fit que le contraindre à accomplir son destin. La persécution des artistes par l'État a toujours eu l'objectif inverse : les contraindre à abandonner leur mission. Les artistes n'ont pas ressenti le totalitarisme de l'Église au Moyen Âge, à l'inverse des scientifiques ; et aujourd'hui, il semble que ce soient les scientifiques d'Union soviétique qui ressentent le moins le totalitarisme du gouvernement actuel. À la fin du Moyen Âge, alors que l'Inquisition et la persécution des scientifiques battaient leur plein, la célèbre école italienne créait ses plus belles œuvres d'art. Sous Staline

et Jdanov[1], la science soviétique a atteint ses plus hauts sommets dans le domaine de l'énergie atomique et du cosmos ; mais l'art soviétique, pour sa part, subit toute la pression du pouvoir, parce qu'en tant qu'art, il appartient à un autre monde, à un autre ordre. L'Église tenta jadis de faire de la science un serviteur de la théologie ; en Union soviétique, l'on tente aujourd'hui de faire de l'art un serviteur de la politique. Lorsqu'une autorité gouvernementale proclame la « vérité » selon laquelle « le réalisme socialiste » (selon le terme de Staline) est la seule méthode appropriée de l'art soviétique, il s'agit d'un diktat, et d'une erreur du même type que celle de l'Église autrefois. La seule différence est que l'un s'adresse à l'art, tandis que l'autre s'adressait à la science, mais il s'agit de la même question d'incompréhension — et même d'incompréhension naturelle. L'athéisme ne comprendra jamais la nature même de l'art ; la religion ne comprendra jamais la science. Picasso peut se rendre en Union soviétique, mais pas ses œuvres. L'Union soviétique accepte son attitude politique, mais pas son art, car l'art demeure, quels que soient les désirs conscients ou les opinions de l'artiste, ce qu'il est : un message sacré, un témoignage contre la finitude et la relativité de l'Homme, un présage d'un ordre cosmique des choses, une perspective cosmique qui, dans sa totalité comme dans chacun de ses détails, s'oppose à la vision d'un univers matérialiste sans Dieu. Les romans chrétiens de Fiodor Dostoïevski ont été mis

---

1 NdA ; Andrei Jdanov, proche collaborateur de Staline, est connu comme le principal artisan de la persécution des artistes, philosophes, écrivains, compositeurs et autres intellectuels après la Seconde Guerre mondiale.

à l'index en URSS pour la même raison que les peintures de son compatriote Marc Chagall. Dans la souffrance de Pasternak et de Soljenitsyne, l'on trouve la même tragédie — mais une logique inverse. Dans le contexte de Bruno et Galilée, le jdanovisme et l'Inquisition sont des événements parallèles et comparables. Le jdanovisme est l'Inquisition contre les artistes et les penseurs au nom de l'athéisme d'État, tandis que l'Inquisition était le jdanovisme contre les scientifiques au nom de l'Église, en tant que religion institutionnalisée. Le jdanovisme est une Inquisition inversée.

L'art et l'athéisme

La récession de l'art et l'expansion de l'éducation — au sens de la civilisation — sont caractéristiques de «l'athéisme d'État» Le taux d'alphabétisation dans les pays communistes dépasse tout ce qui a pu être accompli dans ce domaine jusqu'à présent. Selon certaines statistiques, en 1965, 60 millions de personnes étaient inscrites dans un établissement éducatif en Union soviétique. Il s'agit toutefois d'une simple éducation, dont le caractère unilatéral est souligné par l'endoctrinement politique et idéologique dépourvu de tout esprit critique. Dans ce pays typique de la civilisation, la culture et l'art sont manifestement à la traîne. Ceci s'applique particulièrement à la relation entre l'autorité et les citoyens, ou — pour le dire plus clairement — à la question de la liberté humaine en tant que question fondamentale de la culture.

Selon l'opinion officielle — et les opinions ne peuvent être là-bas qu'officielles —, la littérature en Union soviétique doit être un moyen d'influence politique quotidien sur les masses. En 1932, une résolution du Politburo du Parti communiste abolit divers groupements littéraires et fonda l'Union des Écrivains Soviétiques. Il s'agissait d'une abolition au sens littéral du terme. Sur les 700 écrivains qui participèrent au premier Congrès des écrivains soviétiques, seuls une cinquantaine étaient encore en vie lors du congrès suivant, en 1954. La plupart avaient trouvé la mort dans les purges staliniennes.[1] Le réalisme socialiste fut proclamé en tant que seule méthode correcte de l'art soviétique. Dans le cadre de cet art engagé, des « romans de production » apparurent pour traiter de l'industrialisation et des kolkhozes. Lors du Congrès des écrivains soviétiques de 1965, la théorie de l'anti-héroïsme dans la littérature soviétique fut condamnée, et l'on en arriva à la conclusion que « la caractéristique de la littérature soviétique est un profond patriotisme et des actes héroïques ».

« Le cinéma est la plus importante de toutes les formes d'art », disait Lénine, mais le cinéma est en réalité le moins artistique de tous les phénomènes que l'on nomme « art ». Si l'art doit servir quelqu'un ou quelque chose, qu'il s'agisse d'une idéologie ou d'un gouvernement, alors le film est le plus apte à être enrôlé dans ce but.

---

1 Données de l'Encyclopédie, vol. 5. (Zagreb, Jugoslavenski liksikografski Savod), p. 641.

R. N. Yuryenjev, critique de cinéma soviétique, affirme dans l'une de ses monographies sur la comédie cinématographique soviétique que Staline n'aimait pas les films sur des sujets contemporains montrant des difficultés, des préjudices ou des conflits. Il insistait pour que soient montrées, à l'inverse, des scènes de fêtes, de mariages, de rassemblements, de danses folkloriques et de chants de chœur. En visionnant tous les films avant leur présentation publique, Staline donnait des instructions qui devenaient des lois. Il en résulta une diminution de la production cinématographique et l'apparition de la « peur de la satire ».

La Russie était pauvre et à moitié analphabète au 19e siècle mais elle offrit néanmoins au monde Pouchkine, Gogol, Tchekhov, Tolstoï, Dostoïevski, Tchaïkovski et Rimski-Korsakov. À notre époque, dans la seconde moitié du 20e siècle, il est impossible de désigner un seul artiste ou écrivain qui puisse égaler les grands protagonistes de la littérature russe lorsqu'elle apparut sur la scène de l'Histoire. Si un nom significatif apparaît encore dans le domaine de la littérature, c'est grâce au puissant génie spirituel du peuple russe — et il est d'ordinaire opposé au système, à l'image de Pasternak, Soljenitsyne et Voznesensky. La terre russe est peut-être fertile, mais pour les poètes et artistes, l'atmosphère est tout à fait étouffante.

L'ascension de la science soviétique et la récession de l'art du pays ont débuté après la révolution. La Russie soviétique a produit des physiciens, des savants de

l'atome, des hommes d'État et des organisateurs, mais pas de poètes, de peintres ni de compositeurs.

Le décalage est frappant, surtout dans le domaine de la philosophie. Ce dernier est de fait un vide complet, à moins que l'on n'inclue ici les professeurs de philosophie et les employés des instituts philosophiques. Il n'existe aujourd'hui pas un seul philosophe dans l'Union soviétique contemporaine qui puisse se tenir aux côtés d'un Heidegger, d'un Marcuse ou d'un Sartre. Et dans tous les cas, les philosophes soviétiques actuels ne peuvent en rien être comparés à leurs compatriotes ayant dévoué leurs capacités intellectuelles à la science, à l'ingénierie ou à la politique.

Tous les aspects de la vie intellectuelle sont opprimés par l'imposition du réalisme socialiste. L'intérêt du public est manifestement en baisse, quoique l'on tente de le rehausser par des slogans tels que : « Ô, comme elle est haute et merveilleuse, la plate-forme sur laquelle la bannière du réalisme socialiste est élevée ! »[1]

Des auteurs tels que Grigurko, Boiko, Malcev, Tarasov et Sushinsky — plus ou moins inconnus en Europe, et même en URSS — sont loués par la critique officielle car ils abordent les thèmes contemporains liés à la « production » Leurs œuvres traitent de la construction de grands objets industriels et « reflètent la vie de la classe ouvrière et des travailleurs agricoles ». Ce sont des œuvres écrites comme des « ordres au nom de la société » — ce

1 NdA : Ce slogan fut lancé lors de l'exposition rétrospective des universitaires soviétiques, à Maniez, début 1974.

que l'on nomme *soczakaz.*[1] L'universitaire Korzev admet à ce sujet : « Malheureusement, nombre de peintures que l'on voit dans les expositions ne sont souvent que des variations de formes créées par le passé.» Le poète Boris Oleinik se plaint ainsi de cette façon de peindre la vie en noir et blanc, de la grisaille, de la superficialité et de la médiocrité de cet art : «Dans le ciel de la poésie soviétique n'apparaissent que des étoiles à la lumière faiblarde et uniforme. Il n'y a pas de vraie poésie ; il n'y a que des vers et des imitations de poésie.» Un groupe d'auteurs soviétiques (Andrei Voznesensky, Bela Ahmadulina, Vasilii Aksionov, Fazil Iskender et d'autres) s'est plaint dans une publication récente (1979), '*Almanac*', de l'état de la littérature soviétique. À leurs yeux, elle « souffre d'un mal chronique que l'on peut diagnostiquer comme la peur de la littérature, et comme une inertie lugubre qui produit un état de timidité éculé et serein.»[2]

Cette restriction de l'art concerne également l'architecture. Il est vrai que l'architecture a, partout dans le monde, évolué vers le fonctionnalisme, vers la « texture » nue, mais les villes artificielles — ou leurs nouveaux quartiers — des pays socialistes sont les entités urbaines

---

1 NdA : *Soczakak* est un terme soviétique qui désigne les œuvres d'art sur commande, caractérisées par l'uniformité et l'absence de toute véritable inspiration.

2 NdA : La revue '*Almanac*' est célèbre pour la vive polémique dont elle a fait l'objet entre un groupe d'auteurs américains (Albee, Miller, Updike et d'autres) et la direction de l'Organisation des écrivains de Moscou, en raison de sa suppression et des mesures administratives prises à l'encontre de ses auteurs. '*Almanac*' est publiée en URSS et aux États-Unis.

les plus mornes et les plus impersonnelles qui aient jamais été construites. Elles ne dégagent que grisaille et monotonie.

L'on a fourni diverses explications à ce sujet : le haut niveau d'exigence, l'insuffisance des fonds, les techniques de construction, etc. Il s'avère toutefois que ces raisons ne tiennent pas la route. Tous les beaux objets que nous connaissons datent d'une époque où nous étions bien plus pauvres, et l'on peut construire de beaux bâtiments même avec des éléments préfabriqués. La véritable explication se trouve ici dans une attitude, consciente ou inconsciente, qui peut être formulée sous la forme d'une seule question : si les gens n'ont pas d'âme, pourquoi les villes devraient-elles en avoir une ?

Quoi qu'il en soit, lorsqu'il est question d'art, il convient de faire la distinction entre le peuple russe et le pouvoir soviétique. Le premier est plein de sentiments religieux et artistiques, tandis que le second est antireligieux et, par conséquent, hostile à l'art. L'intérêt du peuple pour la littérature est extraordinaire, presque « hystérique », comme le disait l'écrivain Vassili Aksionov. Ce phénomène a le mérite d'attiser la religiosité refoulée du peuple russe, qui vit à travers la littérature ce qu'il lui est impossible de vivre à travers la religion dans son pays. Face à l'athéisme contraint, l'art devient un substitut de la religion brimée et effacée.[1]

---

1 NdA : Cette substitution peut avoir des causes et des formes différentes, mais elle est toujours naturelle et spontanée. Kenneth Clark remarque que dans les pays catholiques, les opéras ont remplacé les églises, « lorsque celles-ci sont devenues quelque peu démodées.» Dans ces pays, les opéras sont, comme les cathédrales l'étaient

Le monde matériel de l'art

La culture a l'art ; la civilisation a la science ou, plus précisément, la sociologie. La sociologie est un fidèle reflet de l'esprit — ou de l'absence d'esprit — de la civilisation. La différence entre l'approche sociologique et l'approche artistique reflète également la désunion primordiale du monde, et le fait que la recherche humaine a toujours visé deux directions opposées : vers l'Homme en tant que personnalité, et vers l'Homme en tant que membre de la société.

Pour le poète, le prétendu « homme moyen » est une fiction et un mensonge. À ses yeux, il n'existe que l'homme individuel, la personnalité particulière. À l'inverse, la sociologie ne voit dans l'Homme — comme dans la vie — que le général et le quantitatif, et elle reste aveugle à la seule chose qui existe réellement : la personnalité vivante, unique, et incomparable avec toute autre.

L'art ne voit pas « les gens » ou l'humanité. Il ne voit qu'une ligne infinie d'hommes côte à côte, une série de personnalités définies et de portraits, puisqu'un peintre dirait que l'individu ne peut être additionné ni transformé en un « homme moyen ». Que signifie en effet réaliser un portrait, si ce n'est rendre un visage reconnaissable, unique et différent de tous les autres visages ? La sociologie veut trouver le général, le commun ; l'art veut trouver le particulier, l'individuel.

---

autrefois, les plus beaux et les plus grands bâtiments d'une ville. Cf. Kenneth Clark, '*Civilization*', p. 236.

L'Homme refuse d'être systématisé. Les gens éprouvent une aversion spontanée pour les analyses fondées sur des méthodes quantitatives, des chiffres, des caractéristiques générales, des modèles et des normes.

Personne ne veut être un Français moyen, un citoyen moyen. Et l'aversion pour la sociologie est de loin la plus forte chez les poètes et les artistes.

Rainer Maria Rilke écrit à ce sujet : « Pour nos grands-parents, la maison, la fontaine publique, une tour du village, et même leur propre costume, leur manteau, portaient encore infiniment plus de sens, étaient bien plus authentiques ; presque chaque objet détenait en lui quelque chose de personnel, quelque chose d'humain qui était préservé. De nos jours, les choses viennent d'Amérique et s'entassent — des objets futiles et sans importance qui créent une illusion de vie. (...) Une maison à l'américaine, des pommes américaines ou des raisins américains n'ont rien à voir avec la maison, le fruit, la grappe de raisin qui contenaient l'espoir et les pensées de nos ancêtres... »[1]

Le poète et dramaturge W. H. Auden disait, sur le même thème : « Tu ne répondras pas à des questionnaires ni à des quiz sur les affaires du monde, pas plus que tu ne te soumettras à un test. Tu ne t'assiéras pas avec des statisticiens ni ne t'investiras dans une science sociale. »[2]

---

1 Rainer Maria Rilke, '*Letters of Miso*'. Cf. '*Briefe Hrsg. vom Rilke Archiv in Weimar*' (Wiesbaden, Insel-Verlag, 1966).

2 W. H. Auden, '*Under Which Lyre? A Reactionary Tract for the Times*' (Cambridge, Harvard, 1946).

La science et la philosophie évoquent le monde extérieur et l'Homme, mais elles s'intéressent toujours aux choses en général, en principe, dans l'idée. L'art ne voit pas les choses de cette manière ; il les voit telles qu'elles sont — matérielles. L'art ne parle pas de l'Homme en général ; il traite toujours d'un homme particulier, d'Oliver Twist, d'Eugène Onéguine, de Fiodor Karamazov. Le tilleul qu'évoque le poète n'est pas l'arbre qu'étudient les botanistes ; c'est un arbre parfumé et ombragé du jardin du poète, sous lequel il a fait ses rêves d'enfant. L'art nous semble plus réel parce que toutes les choses existantes sont individuelles. Voici quelques exemples qui illustrent cette affirmation.

Il y a beaucoup de personnages dans '*Guerre et Paix*' de Tolstoï, et tous sont des personnalités individuelles. Voici la description de l'un d'entre eux, le diplomate Bilibine :

« Il ne ressemblait en rien à ces diplomates dont les qualités sont négatives, dont toute la science consiste à ne pas se compromettre et à parler français : il était de ceux qui aiment le travail, et, malgré une certaine paresse native, il lui arrivait souvent de passer la nuit à son bureau. L'objet de son travail lui était indifférent : ce qui l'intéressait, ce n'était pas le pourquoi, mais le comment, et il trouvait un plaisir tout particulier à composer, d'une façon ingénieuse, élégante et habile, n'importe quels mémorandums, rapports ou circulaires. Outre les services qu'il rendait la plume à la main, on lui reconnaissait encore le talent de savoir se conduire et de parler à propos dans les hautes sphères. Bilibine n'aimait la causerie que

lorsqu'elle lui offrait l'occasion de dire quelque chose de remarquable et de la parsemer de ces traits brillants et originaux, de ces phrases fines et acérées, qui, préparées à l'avance dans son laboratoire intime, étaient si faciles à retenir, qu'elles restaient gravées même dans les cervelles les plus dures ; c'est, ainsi que les mots de Bilibine se colportaient dans les salons de Vienne et influaient parfois sur les événements. Son visage jaune, maigre et fatigué était creusé de plis ; chacun de ces plis était si soigneusement lavé, qu'il rappelait l'aspect du bout des doigts lorsqu'ils ont fait un long séjour dans l'eau ; le jeu de sa physionomie consistait dans le mouvement perpétuel de ces plis. »[1]

Voici la description d'Olivia Pentland dans '*Précoce automne*' :

« Si elle avait une rivale dans toute la foule qui remplissait la vieille maison pleine d'échos, c'était bien Olivia Pentland — la mère de Sybil — qui se déplaçait, seule la plupart du temps, observant ses invités, parfaitement consciente que le bal n'était pas ce qu'il aurait dû être. Il n'y avait en elle rien de flamboyant ni d'attirant, rien qui scintillât avec la dureté mondaine de la robe verte, des diamants et des cheveux roux de Savine Callender ; c'était une femme plutôt douce, d'une grande tendresse et d'un grand sang-froid, dont la beauté sombre s'imposait d'une manière plus lente et plus subtile. On ne la remarquait pas tout de suite parmi tous les invités ; on se rendait

1 Léon Tolstoï, '*Guerre et Paix*', trad. Constance Garnett (New York, Modern Library, 1940).

lentement compte de sa présence, comme si sa présence s'emparait de vous avec l'imprécision d'un parfum...»[1]

Une chose décrite n'est pas une chose en général; c'est toujours une chose déterminée. Il peut même s'agir d'une boîte à crayons, comme dans le roman de R. Llewellyn, '*How Green Was My Valley*'. Voici cette description :

«Il s'y trouve une belle boîte. Environ dix-huit pouces de long et trois de large, avec un couvercle qui s'ouvre par glissement et un morceau taillé pour que le pouce puisse appuyer dans la rainure. Sur le plateau inférieur, trois jolis crayons rouges, neufs, sans trace de dents, à la pointe acérée, et deux stylos verts, avec des supports en laiton pour les plumes, et au bout, un petit trou pour un morceau de gomme. Le plateau supérieur, avec cinq autres beaux crayons, trois jaunes, et un rouge et un bleu. (...)»[2]

Une situation décrite est toujours une certaine — et unique — situation :

«Par exemple samedi, vers quatre heures de l'après-midi, sur le bout du trottoir en planches du chantier de la gare, une petite femme en bleu ciel courait à reculons, en riant, en agitant un mouchoir. En même temps, un Noir avec un imperméable crème, des chaussures jaunes et un chapeau vert, tournait le coin de la rue et sifflait. La femme est venue le heurter, toujours à reculons, sous une

1 Louis Bromfield, '*Early Autumn, A Story of a Lady*' (New York: Frederick A. Stores; Co., 1926).

2 Richard Llewellyn, '*How Green Was My Valley*' (New York: Macmillan, 1940).

lanterne qui est suspendue à la palissade et qu'on allume le soir. Il y avait donc là, en même temps, cette palissade qui sent si fort le bois mouillé, cette lanterne, cette petite bonne femme blonde dans les bras d'un Noir, sous un ciel de feu.»[1]

Et voici encore un autre personnage très bien façonné du même roman :

«Il est une heure et demie. Je suis au café Mably, je mange un sandwich, tout est à peu près normal. D'ailleurs, dans les cafés, tout est toujours normal et particulièrement au café Mably, à cause du gérant, M. Fasquelle, qui porte sur sa figure un air de canaillerie bien positif et rassurant. C'est bientôt l'heure de sa sieste, et ses yeux sont déjà roses, mais son allure reste vive et décidée. Il se promène entre les tables et s'approche, en confidence, des consommateurs : — C'est bien comme cela, monsieur ?»[2]

Puis vient cette description d'un paysage :

«Pierre gravit la colline dont le docteur lui avait parlé. Il était onze heures du matin ; le soleil éclairait presque d'aplomb, à travers l'air pur et serein, l'immense panorama du terrain accidenté qui se déroulait en amphithéâtre sous ses yeux. Sur sa gauche montait en serpentant la grand-route de Smolensk, qui traversait un village avec son église blanche, couché à cinq cents pas en avant au pied du mamelon : c'était Borodino ! Un peu plus loin, la route franchissait un pont, et continuait à s'élever jusqu'au village de Valouïew, à cinq ou six verstes

1 Jean-Paul Sartre, '*La nausée*' (New York: French & European, 1938).

2 *Ibid.*

de distance ; au-delà de ce village, occupé en ce moment par Napoléon, elle disparaissait dans un bois épais qui se dessinait à l'horizon : au milieu de ce massif de bouleaux et de sapins brillaient au soleil une croix dorée et le clocher du couvent de Kolotski. Dans ce lointain bleuâtre, à gauche et à droite de la forêt et du chemin, on distinguait la fumée des feux de bivouac et les masses confuses de nos troupes et des troupes ennemies. À droite, le long des rivières Kolotcha et Moskva, le pays accidenté offrait à l'œil une succession de collines et de replis de terrain, au fond desquels on apercevait au loin les villages de Besoukhow et de Zakharino, à gauche d'immenses champs de blé, et les restes fumants du village de Séménovski. »[1]

Et enfin, citons cette description de l'intérieur d'une pièce :

« Pierre connaissait parfaitement cette grande chambre, divisée par des colonnes formant alcôve et toute tapissée d'étoffes à l'orientale. Derrière les colonnes, on voyait un grand lit en bois d'acajou, très élevé, garni de lourds rideaux, et, de l'autre, la niche vitrée contenant les saintes images, qui était éclairée comme une église pendant l'office divin. Dans un large fauteuil à la Voltaire placé devant elles, le comte Besoukhow, avec sa grande et majestueuse figure, et enveloppé jusqu'à la ceinture d'une couverture de soie, était à demi couché sur des oreillers d'une blancheur immaculée. Une crinière de cheveux gris, semblable à celle d'un lion, et des rides fortement

1 Tolstoï, '*Guerre et Paix*'.

accusées faisaient ressortir son beau et noble visage au teint de cire.»[1]

Ces quelques exemples, tirés au hasard des romans qui se trouvaient à portée de ma main, ne sont pas seulement caractéristiques des œuvres de Tolstoï, Sartre, Bromfield ou Llewellyn. C'est là un phénomène qui n'est pas lié à l'artiste mais à l'essence même de l'art; et plus un artiste est grand, plus il suit cette loi intérieure de tout art — le matériel, l'individuel, le personnel, l'original, l'unique. L'intelligence et la science tendent vers le pôle de l'homogénéité, cherchant toujours à découvrir ce qui est identique dans tout ce qui existe. L'art, à l'inverse, implique que seuls les originaux existent, que rien ne se répète — ni un caractère ni une situation — et qu'il n'y a jamais rien eu, de toute éternité, qui soit identique. Cette croyance est inscrite dans la nature même de l'art, tout comme ce qui est égal, répétable et identique est à la base de toute science. Dans ce spectre, qui va du mécanique au personnel, la matière morte se trouve, avec ses lois, à un pôle, tandis que la vie, avec sa plus haute réalisation — la personnalité —, se trouve à l'autre. Plus l'on s'éloigne du mécanique, plus la liberté et la créativité émergent, de sorte qu'à l'autre pôle, celui de la personnalité, il n'existe que l'original. L'inverse est également vrai : plus l'on s'éloigne de la personnalité, plus la conditionnalité, la régularité et l'homogénéité apparaissent, de sorte que sur l'autre pôle ne règnent que l'abstrait, l'égal et le mécanique.

---

1 *Ibid.*

Le drame du visage humain

L'art est obsédé par la question de la personnalité. Cinq cent vingt-neuf personnages apparaissent dans '*Guerre et Paix*', et '*La Divine Comédie*' de Dante est un monde entier de personnalités. Chacun d'entre eux est une âme et existe avec ses péchés et ses responsabilités, de sorte que la scène du Jugement dernier, avec les milliards de personnes qui ont vécu et sont mortes, semble tout à fait réelle. Les fresques du plafond de la chapelle Sixtine et leurs scènes de création représentent une galerie de visages individualisés — c'est-à-dire de personnages. L'individualité fait d'un visage un personnage en lui donnant sa vie intérieure, sa liberté. Le personnage n'est pas identique au visage humain ; c'est un désir qui s'y reflète. Le personnage et la nature sont liés l'un à l'autre comme l'esprit à la matière, la qualité à la quantité, la conscience à l'inertie, le drame à l'utopie. Un personnage s'oppose à la nature en étant libre, unique — voire, en un sens, immortel. La nature implique l'uniformité, l'homogénéité, la similarité, la causalité. Le personnage est individualité, spontanéité, liberté, miracle.

La religion parle de l'âme ; l'art, du personnage ; et ce ne sont là que deux façons d'exprimer la même idée. La religion se tourne vers l'âme et l'art tente de l'atteindre, de la placer sous nos yeux. L'art a toujours espérer trouver l'âme quelque part derrière le visage humain. Dans l'art primitif, la partie la plus importante de la composition est la tête, tandis que le corps est réduit à un rôle de soutien, généralement présenté de manière schématique ou complètement négligé. Les têtes sculptées découvertes

à Jérihon, qui datent de 6000 av. J.-C., montrent que l'homme néolithique croyait que la tête était la demeure de l'esprit et de l'âme. Les créateurs des figures de pierre massives de l'île de Pâques n'ont concentré leur attention que sur les visages, ignorant totalement le corps et l'occiput. Tous les grands artistes, de Phidias et de Praxitèle à Raphaël, Michel-Ange et Léonard de Vinci, étaient obsédés par un seul grand thème : le visage de l'Homme et son monde intérieur. La célébrité de la Joconde tient au fait qu'elle est peut-être l'une des tentatives les plus réussies de « peindre » le mystère de la vie intérieure. La tendance de l'art américain, au cours des dix dernières années, en particulier dans la peinture, a été qualifiée par certains de « retour au drame du visage humain ». Ce n'est qu'un retour de plus pour l'art.

Ainsi, le sujet de toute œuvre d'art — indépendamment de ce qu'on lui attribue, ou de ce à quoi elle peut servir — est toujours spirituel et personnel, jamais social ni politique. L'intrigue ou l'événement peut être social, mais l'art traite toujours des aspects moraux de la question. L'art est spirituel même lorsqu'il « traite » du corps. Certains, trompé par les apparences, ont qualifié Rubens de peintre du corps, et Rembrandt de « peintre de l'âme ». Mais tout peintre qui peint une personnalité peint également une âme. Fondamentalement, le sujet de tout drame — en raison de son origine religieuse — est, en dernière instance, la relation entre la liberté intérieure de l'Homme et le déterminisme du monde extérieur. « Dans les pièces de Shakespeare, l'on ne se préoccupe pas des actions. L'on ne prête toute son attention qu'aux motivations, et à cette âme cachée qui semble si réelle dans sa

grandiosité pervertie, de sorte que le crime lui-même ne devient que d'une importance mineure.»[1] «Il n'y a pas besoin d'action; les personnages suffisent», disait Eugène O'Neill, en visant manifestement la même idée.

Le personnage n'est jamais un objet; il n'existe dans l'art que comme «vous et moi».[2] C'est ce qui explique la tendance constante à effacer la différence entre le créateur et le spectateur, et à intégrer le spectateur en tant que participant direct à la création (même en peinture, comme chez le peintre américain Rauschenberg). Lorsqu'un groupe de danseurs africains vient dans un village, les spectateurs se joignent à eux afin qu'en définitive, il n'y ait plus de spectateurs. Personne n'est exclu; tous participent. C'est le principe de l'unité de l'œuvre, de l'artiste et du public, un principe qui découle de la nature métaphysique de l'art.

De quel principe s'agit-il? C'est, en premier lieu, le rapport de l'art à ce que l'on nomme habituellement la réalité objective. Cette prétendue réalité objective, que la science et la philosophie matérialiste ont transformée en une sorte d'absolu, n'est qu'une illusion pour l'art, un décor, une fausse divinité. La seule réalité que l'art admet est l'Homme, et son éternel désir de s'affirmer, de se sauver, de ne pas se perdre dans la «réalité objective». Chaque tableau est une tentative impossible de «présenter un miracle que nous nommons personnage». Ce qui

1 Charles et Mazy Lamb, '*All Shakespeare's Tales*' (New York, Fredrick A. Stokes Co., Hampton Publishing, 1911).
2 Martin Buber, '*I and Thou*', trad. Walter Kaufmann (New York, Scribner, 1970).

se trouve au cœur de chaque tableau, c'est la personnalité dans un monde étranger, et le conflit qui émerge de cette relation fondamentale. Sans cela, il n'y a pas d'art ; il ne reste que de la technique. C'est exactement ce qui distingue les célèbres portraits de Rembrandt des tableaux bon marché que l'on peut trouver dans une foire, aussi habiles soient-ils. Même s'il n'est pas spécifiquement souligné, ce conflit est intérieurement présent, car chaque portrait tend à dépeindre un homme authentique qui représente la conscience, l'individualité et la liberté, s'opposant ainsi à la nature et au monde.

Cette âme n'est donc pas la « psyché » dont traitent les scientifiques. C'est l'âme véritable et authentique, le *rûh*, celle qui porte la dignité et la responsabilité de l'Homme[1], l'âme que toutes les religions, tous les prophètes et tous les poètes ont évoqué. C'est toute la différence entre les types psychologiques de Jung et les personnages de '*Crime et châtiment*' de Dostoïevski. Les premiers sont des monstres, des êtres artificiels à deux dimensions ; les autres sont de vrais êtres humains, déchirés entre le péché et la liberté, des créatures de Dieu, des personnages.

L'artiste et son œuvre

En songeant à cette nature étrange, irrationnelle, contre nature (ou surnaturelle) de l'art, l'on prend soudain conscience que le but premier de l'art n'est pas

1 NdA : Cf. Qur'ân (32/9) : « Puis Il lui a donné une forme harmonieuse et a insufflé en lui de Son Esprit. »

une œuvre d'art comprise comme un objet, un élément dans le monde extérieur. Au contraire, le but de l'art est la création elle-même, et l'œuvre est son inévitable sous-produit. L'essence de l'art est une aspiration, un désir, et elle se trouve à l'intérieur de l'âme — et non à l'extérieur, dans le monde. L'art conserve sa nature même sans œuvre d'art. Pollock peignait en marchant sur une toile ou en agitant des tubes de peinture au-dessus d'elle. Rauschenberg donna une nouvelle dimension à cette idée en réalisant une série de toiles vides entièrement blanches de différentes tailles. Yves Klein publia un livre de dix feuilles de papier monochromes à Madrid, en 1954. Le pianiste américain John Cage, dans sa composition '*4 Minutes and 33 Seconds*', resta assis au piano pendant ce laps de temps, sans jouer. « L'inactivité pleine d'action » d'Hamlet est du même ordre. Il en va de même du manque d'action bien connu des pièces d'Anton Tchekhov : dans certaines de ses pièces, certaines scènes ne sont constituées que de silence. Il ne se passe rien sur scène, mais la pièce se poursuit malgré tout. L'action se déroule à l'intérieur, car l'espoir, le repentir, la colère, l'humiliation, la honte et le désespoir ne sont pas des événements, mais des expériences. Dans le théâtre nô japonais, l'on trouve des scènes où l'acteur n'accomplit pas un seul mouvement pendant vingt minutes. Pendant tout ce temps, il exprime ses conflits intérieurs.

Cette attitude, quoiqu'elle frise l'absurdité, est intérieurement présente dans l'art ; elle est à la fois une affirmation de l'intérieur et du subjectif, et une négation de l'extérieur et de l'objectif.

Une toile monochrome ne peut être comprise que comme une négation absolue du monde extérieur, une négation qui ne pourrait être exprimée plus clairement ou plus radicalement. La peinture — l'activité elle-même, et non le tableau — est le véritable sens de l'art. Une œuvre d'art peut demeurer non-réalisée, non-matérialisée, dans un état d'aspiration, mais elle ne peut jamais être transformée en une production de masse, une série. Elle ne doit jamais perdre sa qualité de singularité. La non-existence d'une telle singularité ne nie pas l'existence de « l'œuvre », alors que la ou les copies en sont toujours la négation. C'est ainsi que nous en arrivons à un paradoxe : une œuvre d'art est détruite par la multiplication.

Par conséquent, l'aspiration de l'artiste — ou son intention — est la dernière validation d'une œuvre d'art, confirmée par sa signature. « Tout ce que l'artiste crache est de l'art », selon Schwitters.[1] C'est pourquoi les pièces d'un vélo assemblées par les mains de Picasso et authentifiées par sa signature deviennent une œuvre d'art. La Tête de taureau de la galerie Louise Leiris à Paris en est un autre exemple. À ce stade, la morale, l'art et la religion se rencontrent à nouveau. « La piété ne consiste pas à tourner son visage vers l'Orient ou l'Occident »[2], et l'intention — ou l'aspiration — reste une valeur irréductible du comportement humain, bien qu'elle ne change pas ses conséquences dans le monde extérieur. L'art est la création, l'activité même, tout comme la morale, aux yeux de tout homme, est ce qui donne de la valeur à une

---

1 Kurt Schwitters, '*Das Literarische Werk*', éd. Friedhelm Lach (Cologne, M. Dumont-Schauberg, 1973).

2 Qur'ân, 2/177.

tentative manquée ou à un vain sacrifice. Si l'on retire à la religion, à la morale et à l'art tout ce qui est accidentel et non essentiel, si on les réduit à leur essence, l'on trouvera l'aspiration, le désir, l'intention, ou, en un mot, la « liberté » comme leur dernier et authentique contenu. Ainsi, la religion, la morale et l'art ont pour ultime quintessence une seule et même chose : l'humanité à l'état pur.

Même les œuvres qui, par leur nature, peuvent être reproduites, sont renouvelées par la personnalité de l'artiste. Arthur Rubinstein a dit un jour que, bien qu'il ait joué de nombreuses fois la 4e Symphonie de Beethoven, il ne l'avait jamais interprétée de la même manière. Meyerhold revendiquait un théâtre dans lequel une seule pièce — Hamlet — serait jouée, tandis que différents metteurs en scène la produiraient et en feraient chaque fois une nouvelle pièce. Ceci n'est possible que parce que l'art ne réside pas dans l'œuvre, mais dans la vie intérieure et la personnalité de l'artiste — et cette personnalité est liberté à l'état pur. Par conséquent, tant l'artiste que le public vivent toujours une œuvre d'art d'une manière nouvelle.

Lorsque l'on parle d'une œuvre, l'on évoque en réalité son auteur, l'homme qui l'a créée. Picasso disait que regarder les peintures de Cézanne l'amenait toujours à s'interroger sur l'enthousiasme, ou l'extase, que l'artiste ressentait en les peignant. « Ce que fait le peintre n'a pas d'importance, disait-il ; ce qui importe, c'est ce que

le peintre est lui-même.»[1] À ses yeux, une œuvre n'est importante qu'en tant que reflet de la personnalité de l'artiste. Elle reflète même sa vie morale : Boris Pasternak disait qu'un homme mauvais ne pouvait être un grand poète. [2] Une œuvre d'art est l'artiste lui-même. C'est pourquoi l'on identifie souvent une œuvre d'art avec l'artiste. Au lieu de dire les noms des tableaux, nous disons «un Cézanne», «un Rubens», «un Durer». Lorsque nous disons «un Rembrandt» et non '*La Ronde de nuit*', tout est dit sur ce tableau. Il s'agit de l'essence; le reste n'est qu'accident.

L'art appartient à notre monde intérieur fait de vérités, et non au monde extérieur fait de réalités. C'est pourquoi nous pouvons tracer la frontière entre l'art véritable et l'art mensonger, ou entre un poème inspiré et un poème réalisé sur commande. Pourquoi dit-on que «toute reproduction est laide», comme l'affirmait avec véhémence le philosophe Alain? La différence entre un original et sa copie n'existe qu'au regard de la création. Du point de vue objectif, elle n'existe pas, ou à un degré insignifiant.

Il en va de même du kitsch. Toutes les tentatives de le définir ont échoué. C'est pourquoi Abraham Moles a réalisé une véritable prouesse lorsqu'il a découvert que

1 Pablo Picasso, '*Picasso on Art: A Selection of Views*', ed. Doré Ashton (New York, Viking Press, 1979).

2 Boris Pasternak, '*Letters to Georgian Friends*,' trad. David Magarshak (New York, Harcourt, Brace, & World, 1968).

le kitsch « n'est pas un objet mais une relation entre l'Homme et l'objet ; un adjectif, et non un nom. »[1]

Un tableau — ou un style de peinture — n'est pas vrai ou faux en soi. Seule l'attitude de l'artiste à l'égard du monde et de sa propre œuvre peut le rendre faux. La répétition, la perfection et l'académisme sont faux, quel que soit le style ou le genre auquel une œuvre d'art appartient nominalement. Une telle œuvre est privée d'inspiration authentique et de liberté, les conditions *sine qua non* de la vie intérieure dans l'art. « Tout académisme implique la mort. »[2] Un artiste dénué de sincérité apporte au monde une œuvre d'art mort-née. Il en va de même de notre prière à Dieu. Une prière sans enthousiasme ni présence intérieure est une aberration dans n'importe quel monde et pour n'importe quelle conscience. L'académisme dans l'art est à l'image de l'hypocrisie et du formalisme dans la religion.[3]

L'importance primordiale de la création, en tant que mouvement de l'âme, et l'importance secondaire d'une œuvre d'art, en tant qu'élément dans le monde extérieur, se manifestent également dans la création d'œuvres d'art totalement inintelligibles. Il convient ici de rappeler que

---

1 Abraham Moles, '*Information Theory and Aesthetic Perception*', trad. Joel E. Cohen (Urbana, IL, University of Illinois Press, 1966).
2 Cassou, '*Art and Confrontation*'.
3 NdA : Tout est à l'opposé dans la civilisation : là, les choses ont une valeur objective. Par exemple, les lignes de chemin de fer et les routes de la côte ouest des États-Unis, qui changèrent la vie de l'Amérique au profit de millions de personnes, furent bâties par des aventuriers et des banquiers cupides, et leurs motivations n'eurent aucun effet sur les projets en question.

les œuvres d'art complètement intelligibles n'existent pas. « Une œuvre d'art est avant tout un problème intérieur, un secret, une question de croyance. »[1] C'est une confession qui n'est que partiellement compréhensible pour les autres. « Un seul homme peut comprendre mes tableaux, et c'est moi » dit à ce sujet De Chirico, l'un des principaux peintres italiens et le fondateur de la peinture dite métaphysique.[2] Toute œuvre d'art est, en un sens, autobiographique. Les drames écrits par les tragédiens ne sont que des fragments du drame de leur propre vie. « Bien que je n'écrive jamais sur ma vie personnelle, tous les personnages de mes romans parlent de ma vie », dit Ignazio Silone. La poésie est un monologue — très souvent un monologue tacite. Elle n'est une vérité complète que pour le poète et son propre monde. Que veut nous dire Alberto Giacometti par ses petites figures sans yeux ? En définissant l'art comme « une activité absurde, en tant que recherche de l'impossible, et une vaine tentative de saisir le feu, la psyché, l'essence de la vie »[3], il répond en partie à cette question. Dans cette vaine recherche, dans cette activité impossible, chaque homme est seul, chacun suit sa propre voie. Ainsi, la protestation du public contre un poème, un tableau ou une sculpture inintelligible est fondamentalement le résultat de son incompréhension de l'essence même de l'art.

---

1 Parole du sculpteur français Adam.

2 Giorgio de Chirico, '*De Chirico: Essays by Maurizio Fagiolo dell' Arvo*', éd. William S. Rubin (New York, Museum of Modem Art, 1982).

3 Alberto Giacometti, '*Alberto Giacometti, with an introduction by Michel Leiris*' (Bâle, Editions Galeries Beyeler, 1946).

La création apparaît ainsi comme le but authentique de l'art, tandis que l'œuvre d'art en est le « symbole inachevé ». Dans l'acte de création, l'art est complet et le bonheur est intact ; il ne s'en trouve qu'une partie dans l'œuvre elle-même. Il est parfois difficile de saisir le sens d'un portrait ou d'une sculpture, car l'œuvre est séparée de l'artiste et de l'acte de création. Les visites de galeries peuvent nous laisser indifférents car le « feu éternel » n'y brûle plus. « Ce furent des tableaux, mais ce n'est plus le cas », dit Jean Dubuffet. Une œuvre d'art est le résultat du feu qui brûlait autrefois dans une âme, mais elle n'est pas le feu lui-même. Elle n'en est qu'un témoignage, ou une trace laissée de lui.

Le style et la fonction

L'opposition entre un artiste et son œuvre peut être observée dans une œuvre d'art, comme le montre la célèbre controverse sur la primauté du style ou de la fonction.

Le style contre la fonction, c'est l'Homme contre la chose. Le style est personnel, individuel ; la fonction est impersonnelle, objective. Le style est créé ; la fonction est analysée, examinée, produite. Un style peut être digne, monumental, fleuri, sincère, vécu ; une fonction peut être, tout au plus, techniquement parfaite. Le style est

impénétrable ; la fonction est raisonnable. « Le style, c'est l'Homme »[1] ; la fonction, c'est le fait, la réalité objective.[2]

L'on peut distinguer deux activités indépendantes et distinctes : la mise en forme esthétique, et le perfectionnement technique. L'une tend à satisfaire le désir inexplicable de beauté de l'Homme ; l'autre tend à répondre au besoin de fonctionnalité de l'Homme. La mise en forme esthétique tend à la diversité et à l'individualité ; le perfectionnement technique tend à l'uniformité et au nivellement.

À la lumière des idées présentées dans la seconde partie de ce livre, il serait intéressant de remarquer que ces deux tendances, si elles se prolongent et sont séparées l'une de l'autre, conduisent à un résultat terne et sans vie. Par son caractère mixte, l'architecture en est l'exemple le plus approprié. La conception esthétique pure, indépendamment de la fonctionnalité, devient rapidement un décor dégénéré et fait paraître le bâtiment aussi artificiel et vide qu'un décor de théâtre. D'autre part, la perfection technique et le fonctionnalisme purs aboutissent à des bâtiments froids et impersonnels, uniformes et

---

1 Georges L. Buffon, '*Œuvres choisies, précédées du discours qui a obtenu le prix d'éloquence décerné par l'Académie française*', éd. Félix Hémon (Paris, Delagrave).

2 NdA : Il est difficile de donner une définition satisfaisante du style. En voici une intéressante de Werner Nihls : « Il existe un lien de causalité entre le système des formes et les courants spirituels d'une époque. (…) Chaque forme est l'expression des courants spirituels et émotionnels dominants, la matérialisation des besoins spirituels et de l'analyse historique. » Werner Nihls, '*The End of the Functionalist Era*'.

monotones. « Si nous construisons honnêtement, affirme Mies van der Rohe, l'un des apôtres du fonctionnalisme, une cathédrale ne doit pas être différente d'une usine.»[1]

Toutes les divisions primordiales du monde se reflètent donc à nouveau dans l'opposition du style et de la fonction.

L'art et la critique

Ces réalités peuvent expliquer l'échec et les limites de la critique. La critique est une tentative d'explication d'une œuvre d'art, mais elle est *a priori* incapable de le faire en raison de sa méthode rationaliste. Elle veut «penser» quelque chose qui n'est fondamentalement pas le fruit de la pensée.[2] Pour un artiste, l'œuvre est une vision intérieure suscitée par la souffrance et l'expérience — non pas le résultat de l'analyse et du raisonnement logique, mais «une fille de la peine et de la douleur».[3] C'est pourquoi les critiques apportent plus de confusion que de lumière dans l'interprétation d'une œuvre d'art; «la critique tue l'œuvre.» Après la lecture d'un livre de

---

1 Ludwig Mies van der Rohe, '*Mies von der Rohe*', éd. Martin Pawley (New York, Simon & Schuster, 1970).

2 NdA : André Marchand dit à ce sujet : «Un peintre n'est pas un intellectuel. En peinture, l'intelligence n'est d'aucune utilité. C'est la lumière de l'âme qui est nécessaire.» Et Bissier : «La peinture fait appel aux émotions humaines. Il faut toujours revenir aux sources. Elles sont les plus pures et les plus authentiques. Notre civilisation est intellectualiste, et un intellectuel est loin de comprendre l'art figuratif.» (Cf. Julius Bissier, '*Brush Drawings*', Londres, Thames & Hudson, 1966)

3 Picasso, '*Picasso on Art*'.

Franz Kafka, Einstein se plaignit ainsi dans une lettre à Thomas Mann : «Je n'ai pas pu le lire. L'esprit humain n'est pas assez complexe pour le comprendre ! » Mais les critiques ont tout de même réussi à surpasser Kafka lui-même ; Alfred Casim a ainsi écrit qu'il était plus facile de lire Kafka que la plupart de ceux qui ont cherché à l'interpréter. « Kafka citait leurs livres comme un exemple de plus de son éloignement de l'humanité. » Dostoïevski était admiré de ses lecteurs, mais tourmenté par ses critiques et interprètes. En 1876, il écrivait dans son journal : «J'ai toujours eu le soutien de mes lecteurs, pas de mes critiques.»[1]

L'art a besoin d'un public non critique. Un spectateur disposé à la critique réduira une œuvre d'art à une série de faits et de morales, mais il ne tiendra pas compte de l'intention de l'artiste. L'on peut donc supposer qu'il est plus aisé pour le spectateur ou le lecteur moyen de comprendre le véritable message d'une œuvre que pour le critique érudit. En ne cherchant pas à « comprendre » une œuvre d'art, ils réussiront à la « vivre ». La différence d'appréciation d'une pièce de théâtre ou d'un poème par les critiques et le public peut résulter de ces deux approches complètement différentes.

La critique et l'art ne vont pas de pair, tout comme la théologie et la religion ; Faulkner comparait d'ailleurs les critiques aux prêtres. Les questions éthiques peuvent s'exprimer de manière adéquate dans un drame, au théâtre, ou dans un roman. La Bible et le Qur'ân ne sont

---

1 Feodor Dostoïevski, '*The Diary of a Writer*', trad. Boris Brasol (New York: C. Scribner's Sons, 1949).

pas des livres théologiques. C'est un autre point où la religion et l'art se rejoignent, ou même où ils s'avèrent être interdépendants. Le christianisme ne peut exister véritablement qu'en tant qu'histoire de Jésus, et non en tant que théologie. Jésus et les Évangiles en sont un aspect, Paul et l'Église en sont un autre.

Pour conclure cet exposé sur les points communs entre la religion et l'art, il convient de dire que l'art, dans sa quête de l'humain, devient une quête de Dieu. Le fait qu'il existe des artistes nominalement athées n'y change rien, car « l'art est une manière de faire, et non une manière de penser. »[1] Il existe des tableaux, des sculptures et des poèmes non religieux, mais il n'existe pas d'art non religieux. Le phénomène de l'artiste athée — très rare, par ailleurs — peut être attribué aux inévitables contradictions de l'Homme et à l'indépendance relative de la logique consciente par rapport à l'attitude générale spontanée, mais tellement plus authentique, qui est la réponse de l'Homme à toutes les pressions des Cieux et de la Terre. S'il n'existe pas de vérité religieuse, alors il n'existe pas non plus de vérité artistique !



1 Alain (Chartier), *Système des beaux-arts*.

Chapitre IV : La morale

Le devoir et l'intérêt

Les caractéristiques des deux ordres différents dont émane toute réalité ne sont pas encore tout à fait perceptibles. La création, avec sa liberté, sa spontanéité, sa conscience et son individualité, se trouve d'un côté ; l'évolution avec sa causalité, son entropie, son inertie et son anonymat (homogénéité), se trouve de l'autre. Le devoir et l'intérêt sont deux autres maillons respectifs de ces chaînes ; le premier est le terme central de la morale, tandis que le second joue un rôle similaire en politique.

Le devoir et l'intérêt, opposés l'un à l'autre, sont les deux forces motrices de toute activité humaine. Ils ne peuvent en aucun cas être comparés ; le devoir est toujours au-delà de l'intérêt, et l'intérêt n'a aucun rapport avec la morale. La morale n'est ni fonctionnelle ni rationnelle. Si l'on risque sa vie en entrant dans une maison en feu pour sauver l'enfant d'un voisin, et que l'on revient en portant l'enfant mort dans ses bras, peut-on dire que l'action n'a servi à rien puisqu'elle a été infructueuse? La morale est ce qui donne de la valeur à ce sacrifice apparemment

inutile, à cette tentative sans succès, tout comme « l'architecture est ce qui embellit les ruines. »[1]

Le spectacle d'une justice qui, quoiqu'elle soit vaincue, gagne nos cœurs, ne semble pas être un fait « de ce monde ». Après tout, quelles raisons de ce monde (naturelles, logiques, scientifiques, intellectuelles ou autres) peuvent justifier l'action d'un héros tombé au champ d'honneur parce qu'il est demeuré du côté de la justice et de la vertu ? Si ce monde n'existe que dans l'espace et le temps, et que cette nature est indifférente à la justice et à l'injustice, alors le sacrifice d'un héros est insensé, absurde. Néanmoins, puisque nous refusons de le considérer comme absurde et insensé, il devient alors une révélation de Dieu, l'annonce d'un autre monde avec des significations et des lois opposées à ce monde de la nature — et à toutes ses lois et tous ses intérêts. Nous approuvons cet acte « absurde » de tout notre cœur, sans savoir pourquoi ni demander d'explication. La grandeur d'un acte héroïque ne réside pas dans le succès, car il est très souvent infructueux, ni dans la raison, car il est très souvent déraisonnable. Le drame conserve la trace la plus brillante du Divin en ce monde. C'est là que réside sa valeur inégalée et universelle, et son sens pour tous les peuples du monde.

L'existence d'un autre monde doit nous paraître d'autant plus plausible que nous ne considérons pas les héros tragiques comme des vaincus, mais comme des vainqueurs. Vainqueurs ? Mais où, dans quel monde ont-ils été des vainqueurs ? Ceux qui ont perdu la paix, la liberté,

---

1 A. Perret.

ou même la vie — en quoi sont-ils des vainqueurs? De toute évidence, ce n'est pas en ce monde qu'ils le sont. Leur vie, et plus particulièrement leurs sacrifices, nous incitent à nous poser toujours la même question : existe-t-il un autre sens à l'existence humaine, un sens différent de ce sens relatif et limité, ou les destinées de ces hommes nobles et courageux ne se résument-elles qu'à l'échec?

En tant que phénomène de la vie humaine réelle, la morale ne peut être expliquée rationnellement et, en tant que telle, elle constitue le premier et peut-être le seul argument pratique de la religion. Soit la conduite morale est dénuée de sens, soit elle trouve sa signification et son sens dans l'existence de Dieu. Il n'y a pas de troisième option possible. Nous devons soit rejeter la morale comme un amas de préjugés, soit introduire dans l'équation une autre valeur que l'on pourrait nommer la figure de l'éternité, à condition que la vie soit éternelle et que Dieu ainsi qu'un monde différent du monde naturel existent — un autre monde dans lequel la conduite morale de l'Homme peut avoir un sens et une justification.

Peu de gens œuvrent selon la loi de la vertu, mais cette petite minorité est la fierté de l'humanité et de chaque être humain. Il n'y a que peu de moments, au cours de notre propre vie, où nous agissons selon la loi du devoir. Cependant, les rares moments où nous nous élevons au-dessus de nous-mêmes en négligeant intérêts et avantages sont les seules essences immortelles de notre vie.

Un homme n'est jamais moralement neutre. C'est pourquoi il est toujours soit moralement dans le vrai, soit

moralement dans le faux — soit les deux en même temps, ce qui est le cas le plus fréquent. Les hommes agissent et se comportent différemment, mais ils parlent toujours de la même manière de la justice, de la vérité, de l'égalité et de la liberté : les sages et les héros, par sincérité, parce qu'il s'agit de la vérité, et les politiciens et les démagogues par hypocrisie et par intérêt. Néanmoins, la fausse morale des démagogues et des hypocrites n'est pas moins importante pour le sujet qui nous préoccupe ici. Leur moralité feinte, leur masque moral, leurs éternelles campagnes autour des mots « justice », « égalité » ou « humanité » confirment la réalité de la morale autant que les nobles souffrances des héros et des saints. L'histoire politique — surtout celle de ces derniers temps — est pleine d'exemples de la façon dont les ennemis de la liberté, tout en maintenant un appareil de répression et d'espionnage, entretiennent dans le même temps un appareil de propagande pour parler sans cesse, et à haute voix, de liberté et de justice. L'hypocrisie, en tant que fausse morale, prouve la valeur de la véritable morale, tout comme la valeur temporaire de la fausse monnaie est due au fait qu'il existe un cours légal de la véritable monnaie. L'hypocrisie est la preuve que tous attendent — ou exigent — de tous une conduite morale.

L'intention et l'acte

Dans le monde de la nature, les choses existent objectivement. La Terre tourne autour du soleil, que nous le sachions ou non, et que cela nous plaise ou non. Nous pouvons même détester cette réalité, mais nous ne

saurions ni l'ignorer ni la changer. Du point de vue de la morale, les faits extérieurs n'ont pas de sens. Ils ne sont ni bons ni mauvais, et, en ce qui concerne la morale, ils sont inexistants. À l'inverse, dans notre monde intérieur, les choses n'ont pas d'existence objective. Nous en sommes des participants directs, et l'aspect de ce monde dépend directement de nous. C'est là le domaine de la liberté humaine.

À la différence du monde extérieur, où nous faisons ce que nous devons faire, où il existe des riches et des pauvres, des intelligents et des sots, des instruits et des primitifs, des faibles et des forts (tous ces états qui ne dépendent pas de notre volonté et n'expriment pas notre «moi» authentique), notre monde intérieur est fait de liberté et d'égalité des chances. Cette liberté est totale, car il n'y a ici aucune limite matérielle ou naturelle.

Elle s'exprime dans l'intention et le désir. Tout homme peut aspirer à vivre en harmonie avec sa conscience — selon certaines lois morales. Il est possible que ce ne soit guère chose facile pour certains, mais tout homme admire la droiture. Nombre de gens n'ont aucun moyen de supprimer une injustice, mais tout homme peut haïr l'injustice et la condamner en son esprit, et c'est en cela que réside le sens du repentir. La moralité ne se trouve pas dans l'acte lui-même; elle se trouve dans le désir de vivre dans la droiture, dans l'effort de la volonté, dans la lutte pour le salut. Il n'est pas humain d'être parfait, et donc sans péché. Pécher et se repentir, c'est être humain. Songez un instant à Aliocha et Micha

Karamazov.[1] Aliocha est merveilleux, presque parfait, tandis que Micha est pleinement humain ; pourtant, malgré toutes les passions et tous les péchés de Micha, peut-on affirmer avec certitude lequel des deux est le plus proche de la grâce de Dieu ?

Combien de choses avons-nous faites que nous ne voulions pas vraiment faire ? Combien de choses avons-nous l'intention ou le désir de faire, mais ne faisons-nous jamais ? Il y a donc deux mondes : le cœur et la nature. Un désir qui est le nôtre, bien que nous ne l'ayons jamais réalisé, peut se concrétiser dans le monde de notre cœur, où il devient une réalité complète. De la même manière, une action accidentelle, un acte non intentionnel, peut se produire complètement dans le monde de la nature sans s'être jamais produit dans l'autre monde, notre monde intérieur.

Ce contact entre un désir et un acte reflète l'opposition primordiale entre l'Homme et le monde et apparaît d'une manière similaire dans l'éthique, l'art et la religion. L'intention, le désir artistique et la piété s'appartiennent intérieurement les uns aux autres, et se trouvent dans la même relation avec leurs projections matérielles et mondaines respectives : le comportement, une œuvre d'art, et un rituel. La première catégorie relève des expériences de l'âme ; la seconde, des événements du monde.

---

1 NdT : Personnages du dernier roman de Dostoïevski, '*Les frères Karamazov*'. Le roman explore des thèmes philosophiques et existentiels tels que Dieu, le libre arbitre ou la moralité. Il s'agit d'un drame spirituel où s'affrontent différentes visions morales au sujet de la foi, du doute, de la raison et de la Russie moderne.

La question se pose alors de savoir si les actes doivent être jugés en fonction de leurs intentions ou de leurs conséquences. La première réponse est le message de toute religion, tandis que l'autre est la devise de toute idéologie ou révolution. Il s'agit de deux logiques opposées. L'une reflète la négation du monde ; l'autre, la négation de l'Homme.

La science et le matérialisme devaient inévitablement chercher à remettre en question l'authenticité de l'intention dans le comportement humain. Ils ont affirmé que l'intention n'était pas primordiale ou authentique, mais une chose qui ne peut être aisément expliquée — une conséquence plutôt qu'une cause. Selon eux, la source de l'action humaine ne se trouve pas dans l'intention, mais quelque part au-delà de la conscience, dans une zone de déterminisme général.

À l'opposé, selon la religion, il existe en chaque homme un centre intérieur qui est foncièrement différent du reste du monde. C'est le fond de chaque être — l'âme. L'intention est un pas intérieur dans les profondeurs de son « moi » intérieur, vers ce fond qu'est l'âme. C'est ainsi qu'une action est adoptée, vérifiée, ou confirmée intérieurement. Elle peut alors être réalisée ou non. Dans le monde intérieur, elle a été accomplie une fois pour toutes. Sans cette « consultation avec soi-même », l'action d'un homme est un acte mécanique, une pure coïncidence dans un monde extérieur et transitoire.

Un homme n'est pas ce qu'il fait mais ce qu'il veut, ce qu'il désire ardemment. Un écrivain ne se limite pas à l'intrigue ; il pénètre dans l'âme de son héros et décrit

ses motivations cachées. Dans le cas contraire, il écrit une simple chronique, et non une œuvre littéraire.

Selon Arnold Geulincx, notre être véritable ne consiste qu'en une cognition et une volonté, une combinaison qui nous rend incapables d'agir au-delà des limites de notre conscience. Les actes sont presque hors de notre pouvoir ; ils sont entièrement entre les mains de Dieu. Ainsi, la moralité ne se trouve pas dans l'honnête acte, mais seulement dans l'honnête intention.

Hume exprime une pensée similaire : « Une action n'a pas de mérite moral en soi ; pour connaître la valeur morale d'un homme, il faut regarder à l'intérieur. Puisque nous ne pouvons le faire directement, nous prêtons attention aux actions ; mais elles n'ont été, et ne restent, que des signes de la volonté intérieure, et donc également de l'évaluation morale. »[1]

Un acte voulu est un acte déjà accompli dans l'éternité. Son exécution extérieure revêt un aspect terrestre et donc conditionnel, inauthentique, accidentel, voire dénué de sens. L'intention est libre ; l'exécution est soumise à des limitations, des lois et des conditions. L'intention est entièrement nôtre ; l'exécution a quelque chose d'étranger à soi, de fortuit.

L'Homme est bon s'il veut être bon de la manière dont il le comprend. Cependant, ce « bien » peut être mauvais du point de vue d'autrui. L'Homme est mauvais s'il veut faire le mal, même si ce mal est « bon » pour les autres, ou du point de vue des autres. L'affaire est toujours

---

1 David Hume, '*Treatise on Human Nature*' (Londres, J.M. Dent & Sons, 1926).

celle de l'Homme lui-même, et de ce monde intérieur qui n'appartient qu'à lui. Dans le cadre de cette relation, qui est assurément intérieure et spirituelle, chaque homme est complètement seul, et tous sont également libres. C'est le sens de la parole de Sartre selon laquelle chaque homme est absolument responsable, et «qu'il n'y a ni victimes innocentes, ni condamnés innocents en enfer.»[1]

Le formatage et l'éducation

Les histoires de conversion et de renouveau moral sont les choses les plus frappantes et les plus merveilleuses que les vieux livres puissent nous offrir — les pires pécheurs et tyrans qui se transforment, du jour au lendemain, en humbles martyrs et défenseurs de la justice. C'est toujours un événement spontané; il n'y a pas de processus de réforme ni d'influence. Il est question d'un mouvement surgi des profondeurs de l'âme, d'une expérience qui existe dans le même temps qu'une énergie de nature totalement intérieure qui, par sa propre force, transforme complètement un homme. Cette transformation appartient à l'homme, et c'est pourquoi il n'y a ni processus, ni accident, ni conditionnalité, ni cause ni conséquence, ni même d'explication rationnelle. L'essence de ce drame est la liberté et la créativité.

Le bien et le mal sont à l'intérieur de l'Homme. Il n'existe pas de formatage, de lois, de forces ou d'influences extérieures qui permettent «d'améliorer» un homme. Seul son comportement peut être changé. La

---

1 Jean-Paul Sartre, '*Huis Clos*' (Paris, Gallimard, 1947).

vertu et le péché ne sont pas «des produits comme le sucre et le vitriol», comme le soutiennent Taine et Zola.[1] Dans son roman '*Résurrection*', Tolstoï montre comment la «rééducation» des prisonniers consiste en réalité à les manipuler et n'aboutit qu'à la dépossession des gens.[2] Le renouveau et la conversion sont spontanés. Ils sont le résultat de l'émotion de l'âme. Du point de vue religieux, toute influence extérieure visant à supprimer le mal est stérile. C'est là la signification correcte de la «non-résistance au mal» chrétienne et bouddhiste.

C'est aussi la raison pour laquelle le formatage n'exerce aucune influence sur l'attitude morale de l'Homme. Vous pouvez entraîner un soldat à être dur, habile et fort, mais vous ne pouvez pas l'entraîner à être honnête, digne, enthousiaste et courageux. Ce sont là des qualités spirituelles. Il est impossible d'imposer une croyance par le biais du décret, de la terreur, de la pression, de la violence ou de la force. Tout pédagogue peut donner nombre d'exemples de la manière dont les enfants résistent à une orientation persistante dans une direction, et dont ils peuvent, conséquemment, développer un intérêt pour un comportement totalement opposé. Ceci est dû à la «qualité humaine» de l'Homme. L'Homme ne peut être dressé comme un animal. L'inefficacité du formatage et l'incertitude de l'éducation sont la preuve «palpable» que l'Homme est un animal doté d'une âme

1 Cf. Émile Zola, '*Le ventre de Paris*' (Paris, 1953) et Hippolyte Taine, '*Notes sur Paris*' (New York : H. Holt Company, 1879).

2 Léon Tolstoï, '*Résurrection*', trad. Louise Maude (New York, Norton, 1966).

— c'est-à-dire, de liberté.[1] C'est pourquoi toute éducation authentique est essentiellement une éducation de soi et une négation du formatage. Le but de la véritable éducation n'est pas de changer directement l'Homme (car, à proprement parler, ce n'est pas possible), mais de susciter un courant intérieur d'expériences et de provoquer une décision intérieure au profit du bien, par le biais de l'exemple, du conseil, de la vision, ou d'autres choses. Au-delà de ceci, l'Homme ne peut être changé ; seul son comportement peut être modifié, et ceci peut n'être que feint ou temporaire. Un comportement qui n'engage pas notre volonté la plus profonde n'est pas une éducation, mais bien plutôt un formatage. L'éducation comprend notre participation, notre effort. C'est la raison pour laquelle le résultat de l'éducation est toujours différent, et ne peut être prévu.

Les individualistes croient à la conversion de l'Homme, à son renouveau intérieur ; les positivistes [2] croient au changement de son comportement. La philosophie qui sous-tend ces points de vue est claire : si un crime est le résultat du libre arbitre ou d'une volonté

---

1 NdA : Le résultat en est que les matérialistes croient à la toute-puissance de la reproduction au sens du formatage (par exemple, Claude Helvétius dans '*De l'Homme*'), tandis que les chrétiens affirment qu'elle est totalement inefficace.

2 NdT : Le positivisme est un courant philosophique fondé au 19e siècle par Auguste Comte, à la fois héritier et critique des Lumières du 18e siècle et qui soumet de manière rigoureuse les connaissances acquises à l'épreuve des faits. Le positivisme scientifique d'Auguste Comte s'en tient donc aux relations entre les phénomènes et ne cherche pas à connaître leur nature intrinsèque : il met l'accent sur les lois scientifiques et refuse la recherche des causes premières.

maléfique, la rééducation par quelque mesure extérieure a peu de chances de succès. À l'inverse, si le délit est la conséquence de mauvaises habitudes et conditions externes, le délinquant peut être rééduqué en modifiant ces conditions ou en formant de nouvelles habitudes. C'est là la différence entre la conversion intérieure et le formatage. Toutes les techniques de rééducation mises en œuvre par des fonctionnaires, surtout lorsqu'il s'agit de l'armée ou de la police, consistent toujours en formatage, et jamais en éducation. L'éducation est une influence à la fois subtile et incommensurable sur l'âme de l'Homme. Elle est entièrement indirecte, par l'amour, l'exemple, le pardon et la punition, dans le but d'initier une activité intérieure au sein de l'Homme lui-même. Le formatage, ou le dressage, essentiellement bestial, est un ensemble de mesures et d'actions prises pour imposer un certain comportement, le prétendu « bon comportement », sur un être humain. L'éducation appartient à l'Homme; le formatage, ou dressage, est destiné à l'animal. Par le biais du formatage, il est possible de former des citoyens qui obéissent à la loi non par respect, mais par peur ou par habitude. Ils peuvent être intérieurement morts, et leurs sentiments flétris; pourtant, ils n'enfreignent malgré tout pas la loi, parce qu'ils ont été dressés et formatés en ce sens. Les histoires de citoyens apparemment irréprochables qui sont en réalité moralement vides, et de malotrus qui sont fondamentalement bons et nobles, abondent dans la littérature. Il existe donc deux types de justice : celle des hommes et celle de Dieu, la première s'attachant aux actes, et la seconde à l'essence de l'être.

L'envergure intérieure de l'Homme est immense, presque infinie. Il est capable des crimes les plus abominables et des sacrifices les plus nobles. La grandeur de l'Homme ne réside pas principalement dans l'accomplissement de bonnes actions, mais dans sa capacité à choisir. Quiconque réduit ou limite ce choix avilit l'Homme. Le bien n'existe pas au-delà de la volonté de chacun, et il ne peut être imposé par la force : « Point de contrainte en religion. » La même loi s'applique à l'éthique. Le formatage, même lorsqu'il impose un comportement correct, est fondamentalement immoral et inhumain.

La morale et la raison

Le concept de liberté humaine est inséparable de l'idée d'éthique. Malgré tous les changements que cette idée a connus, la liberté est demeurée la constante de tous les tournants et développements de l'histoire de l'éthique. La liberté est à l'éthique ce que l'espace et la quantité sont à la physique.[1] La raison conçoit l'espace et la quantité, mais elle ne comprend pas la liberté. C'est là la ligne de démarcation entre la raison et l'éthique.

La fonction de la raison est de découvrir la nature, le mécanisme, le calcul — c'est-à-dire de se découvrir elle-même en toute chose. C'est la raison pour laquelle la raison tourne constamment sur place, car elle ne peut rien trouver d'autre, dans la nature, qu'elle-même — le

---

1 NdA : L'essence de l'esprit est la liberté, de la même manière que l'essence de la matière est le poids. Cf. Georg Hegel, '*Samtliche Werke*', éd. Hermann Glockner (Stuttgart, F. Frommann, 1961).

mécanisme. C'est de là que provient le paradoxe de certaines théories éthiques qui achèvent leur raisonnement complexe par des conclusions affirmant que le désintéressement équivaut à l'égoïsme, ou que la négation du plaisir équivaut au plaisir — le même paradoxe qui a poussé Voltaire à établir sa célèbre *reductio ad absurdum* (le sacrifice de sa propre vie par intérêt personnel).[1]

L'analyse (logique) de la morale par la raison la réduit — peut-être à l'étonnement de l'observateur — à la nature, à l'égoïsme et à l'égocentrisme. Dans la nature, l'esprit découvre une causalité générale et omniprésente. Chez l'Homme, il découvre à nouveau la nature : les instincts (le pouvoir de deux maîtres — la douleur et le plaisir), qui reflètent l'esclavage de l'Homme, sa non-liberté. C'est ce même mécanisme de pensée qui réduit Dieu à la Cause Première (« le Moteur Immuable »), l'âme à la psyché, et l'art au travail et à la technique. La tentative de fonder l'éthique sur la raison ne peut nous mener plus loin que ce que l'on nomme la morale sociale, à savoir les règles de comportement nécessaires au maintien d'un certain groupe — en réalité, une sorte de discipline sociale.

La morale, d'ailleurs, ne peut pas non plus être considérée comme un produit de la raison. La raison ne peut qu'examiner et déterminer les relations entre les choses ; elle ne peut donner un jugement de valeur lorsqu'il est question d'approbation morale ou de renoncement moral. Par exemple, tout homme comprend le

---

1 François Marie Arouet de Voltaire, '*Œuvres complètes de Voltaire*', vol. 17-20, *Dictionnaire philosophique* (Paris, Garnier Frères, 1885).

principe selon lequel l'uniformité spirituelle des gens ne peut être admise, mais ce principe même ne peut être justifié ni prouvé rationnellement. Il est impossible de prouver scientifiquement que quelque chose est mauvais au sens moral du terme, tout comme il est impossible de faire une distinction exacte et scientifique entre l'art et le kitsch, ou entre le beau et le laid. La nature — ou la raison (puisqu'il s'agit de la même chose) — ne distingue pas le bien du mal, le bon du mauvais. Ces qualités n'existent pas dans la nature. Que signifie alors, pour la science, l'Homme en tant qu'individualité non reproductible? Un scientifique doit être plus que cela — il doit être un Homme — pour comprendre cette prémisse. La célèbre maxime éthique selon laquelle un homme bon est toujours heureux, et un homme mauvais malheureux, ne peut être comprise rationnellement. L'éthique chrétienne ne se prête pas à un enseignement en termes scientifiques. Toutes ses exigences morales sont dépeintes dans une seule personnalité idéale : celle de Jésus-Christ. Les trois célèbres principes de la Révolution française — Liberté, Égalité, Fraternité — ne peuvent être tirés de la science, ni obtenus de manières scientifiques. La science établirait plutôt trois principes opposés : l'inégalité, la discipline sociale absolue, et l'anonymat, ou l'aliénation des unités humaines dans une société parfaitement organisée.

Jean Valjean[1] pouvait-il recourir à la science pour résoudre les problèmes moraux auxquels il était confronté? Aurait-il dû sacrifier l'intérêt de tant de

---

1 Victor Hugo, '*Les misérables*' (Paris, Garnier — Flammarion, 1972).

personnes pour sauver un seul homme innocent? Quel type de réponse cela aurait-il été? La science n'aurait-elle pas pris le parti de l'intérêt dit général? Le problème dont il est ici question ne peut être l'objet de la science, et la réponse à ce problème — si elle était possible — ne refléterait totalement le souhait d'aucun homme. Ce que Victor Hugo décrit d'une manière si passionnante dans '*Tempête sous un crâne*'[1] n'est pas un conflit au sein de la raison d'un homme, mais un conflit entre la raison et l'âme, le choc destructeur d'arguments qui appartiennent à des facettes différentes de la personnalité humaine. Fondamentalement, il s'agit d'un dialogue entre la raison et la conscience, dans lequel s'alternent deux types d'arguments opposés. Toutefois, cette discussion n'est logique qu'en apparence, et aucune conclusion définitive n'est à en attendre. Les arguments sont de deux qualités différentes, de deux catégories différentes, et ils ne peuvent donc pas être comparés. Ils proviennent de deux mondes différents — des Cieux et de la Terre. Face à ce dilemme, seul l'Homme peut choisir pour lui-même, et en lui-même. La décision que prend Jean Valjean est la défaite de la raison mais la victoire de l'Homme — une victoire qui ne peut être expliquée ou justifiée rationnellement, mais à laquelle tous les hommes se rallient dans une approbation silencieuse et unanime.

Nous possédons tous une forme de certitude intérieure de notre liberté, mais comment prouver et expliquer de manière scientifique ce sentiment à la fois certain

1 Cf., plus spécifiquement : '*Livre septième : l'affaire Champmathieu*', dans '*Les misérables*', vol. 1, p. 247-264.

et malgré tout indéfinissable? Nous sommes tous d'accord pour dire qu'il est juste de réprimander sévèrement un homme qui a commis un délit par accident; toutefois, cette attitude claire et logique ne peut être justifiée scientifiquement. Ce que le cœur accepte simplement, la science ne peut le prouver ni l'expliquer. Devons-nous renoncer à accomplir notre devoir parce que la raison ne peut pas justifier ni soutenir cette voix intérieure? Si tel n'est pas le cas, alors nous maintenons une certaine attitude sans savoir pourquoi, à l'encontre de notre raison, en raison d'une certitude *sui generis* — parce que nous croyons.

Qu'est-ce que la raison a à voir avec les décisions morales? Hume répond clairement et précisément à cette question : « Pour notre intellect, un crime n'est rien d'autre qu'un certain nombre de motifs, de pensées ou d'actions liés à une personnalité donnée et à une certaine situation. Nous pouvons étudier cette relation, expliquer l'origine et la réalisation de cet acte; mais ce n'est que lorsque nous laissons parler nos émotions que la désapprobation apparaît et que nous caractérisons cet acte comme moralement mauvais.» Il reprend ensuite : « Tout ce dont notre intellect est capable, c'est de démontrer des relations entre les choses; à l'inverse, dans un jugement de valeur, une chose complètement nouvelle émerge, qui n'existe pas dans un jugement factuel; et cette chose ne peut être expliquée que par le pouvoir productif des sentiments.»[1]

---

1 Hume, '*Treatise on Human Nature*'.

Dans son '*System of Moral Philosophy*', Francis Hutcheson écrivait que : « De la même manière que la valeur supérieure du plaisir qui se trouve dans l'art et la science est parfaitement claire par rapport au plaisir de manger, ainsi en est-il de la différence entre le 'bien' et toutes les autres perceptions. »[1] Selon lui, la capacité à discerner la morale ne dépend pas de l'intelligence ni de l'éducation. Les jugements moraux ne sont pas arbitrés par la raison : ils sont immédiats.

Le contraste entre la science et l'éthique se reflète également dans la vie quotidienne. La science, par exemple, accepte l'insémination artificielle visant à concevoir des bébés dans une éprouvette, ainsi que l'euthanasie — ou le « meurtre compassionnel ». Ces procédures ne peuvent être imaginées sans la science, car elles en sont le produit. À l'inverse, toute éthique, quelle que soit son attitude nominale à l'égard de la religion, rejette ces actes comme contraires au principe même sur lequel repose la vie humaine. L'éthique, la religion et l'art partagent la même opinion à cet égard, quoiqu'ils l'expliquent différemment. La religion ne peut accepter la vie artificielle et la mort violente, car la vie et la mort sont entre les mains de Dieu, et non de l'Homme. Du point de vue de l'éthique, l'insémination artificielle et l'euthanasie sont une offense à l'humanité, car elles dégradent l'Homme à l'état d'objet, ce qui conduit à sa manipulation et à son utilisation à mauvais escient. Aux yeux d'un artiste, la naissance et la mort sont des mystères et doivent le

1 Francis Hutcheson, '*A System of Moral Philosophy*' (New York, A.M. Kelley, 1968), vol. I, part VI.

rester. Les trois monologues les plus célèbres d'Hamlet sont consacrés à la mort. Pour la science, à l'inverse, la mort est banale, une simple réalité physique ; il suffit de se rappeler la définition scientifique de la mort : un événement biologique dans le monde matériel. Le fossé est total : aucune comparaison n'est possible.

La stérilisation eugénique, les expériences sur l'Homme, l'insémination artificielle et l'euthanasie sont tout à fait rationnelles et logiques. Il n'existe pas d'arguments rationnels et logiques contre elles. Comment, alors, la science peut-elle empêcher sa propre utilisation abusive ? L'Académie française des sciences morales et politiques s'est prononcée contre l'insémination artificielle avec un argument tout à fait non scientifique : « L'insémination artificielle est une offense aux fondements du mariage, de la famille et de la société. » Cuenot exprime une pensée similaire au sujet de la mort artificielle : « Le sentiment de respect de la vie et de la maternité n'a rien de commun avec la logique, et je ne crois pas que l'euthanasie, qui s'impose pourtant dans certains cas, puisse jamais être légalisée. »[1]

L'euthanasie, l'insémination artificielle, la stérilisation, la transplantation d'organes, l'avortement, etc. ne relèvent du domaine de la science que dans la mesure où l'aspect technique est concerné. Leur application est une question de moralité, et la science ne peut prendre aucune décision à cet égard. « Le projet visant à traiter les êtres humains comme du bétail apparaît répugnant et, dans le même temps, il offense notre sentiment de

1 Lucien Cuenot, '*L'Eugénique*', Revue d'Anthropologie (1935-36).

dignité personnelle.»[1] L'insémination artificielle est arrivée en médecine par le biais de la chirurgie vétérinaire. La question se trouve donc, à nouveau, liée au conflit entre humanisme et biologie, ou entre individualisme et matérialisme. C'est le même dilemme primordial auquel l'Homme est confronté depuis le début des temps : intérêt, ou impératif spirituel. La biologie lui offre le progrès en échange de son âme et de sa dignité humaine. « L'Homme refuse le progrès à portée de sa main s'il doit l'atteindre par des moyens qui lui répugnent, mais le refusera-t-il demain ? Le refusera-t-il toujours ? »[2]

Il est tout à fait naturel que les chrétiens, les poètes et les artistes adoptent la même attitude à l'égard de ce type de progrès. Aux yeux des chrétiens, il s'agit d'un « naturalisme luciférien » et, pour les poètes, d'une « masse de brutalité programmée ».[3] Il est également tout à fait logique que les matérialistes se réjouissent des perspectives qu'offrent les nouveaux développements de la biologie.

Les progrès de la science, aussi immenses et spectaculaires soient-ils, ne peuvent rendre la morale et la religion inutiles et superflues. La science n'enseigne pas aux gens comment vivre ; elle n'établit pas de normes de valeur. Les valeurs mêmes qui élèvent la vie biologique au niveau de la vie humaine resteraient inconnues et

---

1 Jean Rostand, '*Humanly Possible: A Biologist's Notes on the Future of Mankind*', trad. Lowell Boir (New York: Saturday Review Press, 1973).

2 *Ibid.*

3 Rémy Collin, '*Plaidoyers pour la vie humaine*', et Voznesensky dans son poème '*Oza*', respectivement.

incompréhensibles sans la religion. La religion est une initiation à la nature d'un autre monde supérieur, et la morale en est le sens.

La science et les scientistes, ou les deux critiques de Kant

Il existe la raison pure, et la raison pratique.

La pensée nie Dieu ; l'Homme et la vie le confirment. C'est ce qui explique la différence, fréquemment rencontrée, entre la croyance du scientifique et la science en tant que méthode ou somme de résultats.

Tout ce que dit, pense et croit un scientifique ne fait pas nécessairement partie de la science. La science n'est qu'une partie de sa vision complète du monde, une partie qui résulte de la fonction critique, comparative et classificatrice de sa raison. Ce faisant, la raison rejette tout ce qui nécessite une explication surnaturelle et ne retient que ce qui repose sur l'enchaînement des causes et des conséquences naturelles et qui, si possible, peut être prouvé par l'expérience et l'observation. Ce qui demeure après cette sélection rigoureuse, c'est la science. Ainsi, la science ne garde toujours en main que la nature, car tout le reste lui glisse entre les doigts. Telles sont les limites naturelles de la science.

La science s'arrête généralement à ces limites ; mais le scientifique, puisqu'il est un homme, poursuit sa route. Oppenheimer n'a pas eu besoin de la philosophie indienne pour fabriquer la bombe atomique ; il en a sans doute eu besoin au sujet du problème moral de son

utilisation. Plus tard dans sa vie, il abandonna ainsi complètement la science atomique pour se dévouer à l'étude de la philosophie indienne. Einstein s'intéressait grandement aux œuvres de Dostoïevski, notamment '*Les Frères Karamazov*', alors que les romans de ce grand écrivain russe ont évidemment peu de choses en commun avec les relations entre la masse et l'énergie, la vitesse de la lumière, etc. Ce n'est pas Einstein le scientifique qui s'intéressait aux problèmes moraux d'Ivan Karamazov, mais le penseur, l'homme, ou l'artiste, puisque tout homme est, dans une certaine mesure, un artiste.

Il existe une différence entre la recherche scientifique et l'utilisation de ses résultats. La motivation de la première est de comprendre le monde, tandis que celui de la seconde est de le conquérir. C'est pour cette raison qu'un scientifique ne voit pas la science avec les mêmes yeux que les autres. Pour la population générale, la science n'est qu'une somme de résultats, le plus souvent de type quantitatif et mécanique. Pour le scientifique, c'est une recherche, une expérience, un effort, un désir, un sacrifice — en un mot, la vie. De plus, la science représente pour lui la joie d'apprendre, un sentiment sublime de la plus haute valeur éthique. C'est à travers cette joie que le scientifique se dépasse et devient un penseur, un philosophe, un artiste. Ainsi, la différence entre ce que le scientifique découvre pour lui-même et ce qu'il découvre pour le reste du monde apparaît spontanément. Ce n'est que lorsque la science se détache du scientifique et de sa vie, lorsqu'elle se « refroidit » et devient une simple somme de connaissances et de résultats, qu'elle devient indifférente et, en définitive, une fonction non religieuse.

Par son rejet inné de la métaphysique et son inévitable silence sur les « questions ultimes », la science contribue à la formation d'opinions athées — peut-être pas chez les scientifiques eux-mêmes, mais très certainement auprès de la population générale.

L'exemple classique de cette dualité, de ce conflit entre la pensée et la vie, ou entre la nature et la liberté, se trouve dans deux des critiques de Kant. Dans sa seconde critique, Kant ressuscite les idées religieuses sur Dieu — la liberté et l'immortalité — qu'il a détruites dans la première. C'est Kant en tant que logicien et scientifique qui parle dans la '*Critique de la raison pure*', tandis que c'est Kant en tant qu'homme et penseur qui parle dans la '*Critique de la raison pratique*'.[1] La première critique montre les conclusions inévitables de toute raison et de toute logique ; la seconde montre les sentiments, les expériences et les espoirs de toute vie. La première critique est le résultat d'une vision objective de la réalité, le fruit de l'analyse et de l'atomisation de la réalité. La seconde critique est le fruit de la connaissance et de la certitude intérieures qui se forment dans l'âme, comme une réponse aux questions du monde tel qu'il est observé et vécu dans sa globalité.

Ces deux critiques ne s'annulent pas l'une l'autre : elles se tiennent côte à côte, toutes deux grandioses,

---

1 Emmanuel Kant, '*The Critique of Pure Reason*', trad. J.M.D. Meiklejohn (Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1955); '*The Critique of Practical Reason*', trad Thomas Kingsmill-Abbott (Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1955).

confirmant, à leur manière, le dualisme universel du monde de l'Homme.

La morale et la religion

La morale ne peut être fondée que sur la religion, mais la morale et la religion sont deux notions différentes. La morale en tant que principe n'existe pas sans religion, même si la morale en tant que pratique, en tant qu'exemple particulier de comportement, ne dépend pas directement de la religiosité. L'argument commun qui relie la morale et la religion est l'autre monde, le monde supérieur. Puisqu'il s'agit d'un autre monde, c'est un monde religieux ; puisque c'est un monde supérieur, c'est un monde moral. Ceci nous montre à la fois l'interdépendance de la religion et de la morale, et leur indépendance l'une de l'autre. Il existe une certaine cohérence interne qui n'est pas automatique, mathématique ou logique, mais pratique; des divergences sont possibles, mais tôt ou tard, la dépendance est rétablie. L'athéisme, après tout, conduit à une négation de la morale, et toute véritable transformation morale débute par un renouveau religieux. La morale est une religion transformée en règles de comportement — c'est-à-dire, en une attitude de l'Homme envers ses congénères qui soit en accord avec la réalité de l'existence de Dieu. Une telle exigence — l'obligation de remplir nos devoirs quels que soient les difficultés et les risques auxquels nous sommes confrontés (ceci étant un comportement moral, par opposition à un comportement motivé par l'intérêt) — ne peut être justifiée que si ce monde et cette vie ne sont pas le seul

monde et la seule vie. C'est là le point de départ commun de la morale et de la religion.

La morale est née de l'interdit, et elle est restée, jusqu'à nos jours, un interdit. Un interdit est religieux par sa nature et par son origine. Sur les Dix Commandements, huit sont des interdictions. La morale est toujours un principe restrictif, ou prohibitif, qui s'oppose aux instincts animaux de la nature humaine. L'éthique chrétienne peut ici servir d'exemple — non comme le seul, bien sûr, mais comme le plus célèbre et le plus évident.

L'histoire de la religion est remplie d'interdictions apparemment dénuées de sens. Cependant, du point de vue de l'éthique, il n'existe pas d'interdits dénués de sens. Bien sûr, un interdit peut aussi avoir une signification rationnelle, mais l'utilité n'est jamais son but premier.

La morale n'est pas « la vie en harmonie avec la nature, », telle que la définissaient les stoïciens.[1] Il s'agit plutôt de la vie contre la nature, à condition que le mot « nature » soit compris dans son sens véritable.[2] Comme l'Homme, la morale est aussi irrationnelle, innaturelle, surnaturelle. L'Homme naturel et la morale naturelle n'existent pas. L'Homme dans les limites de la nature n'est pas un homme ; il est, au mieux, un animal doué de

---

1 Whitney Jennings Oates,, '*The Stoic and Epicurean Philosophers: The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*' (New York: Modern Library., 1957).

2 NdA : Quelqu'un a dit que le mot « nature » était utilisé avec 52 significations différentes. Dans notre propos, le mot « nature » signifie toute réalité se trouvant au-delà de l'essence humaine, à savoir l'Homme et ses parties mondaines : son corps, ses instincts, son intelligence, etc.

raison. La morale dans les limites de la nature n'est pas une morale, mais une forme d'égoïsme — aussi sage et éclairé soit-il.

Dans la «lutte pour la survie» darwinienne, les meilleurs (au sens moral du terme) ne gagnent pas; seuls les plus forts et les mieux «ajustés» l'emportent.[1] Le progrès biologique ne mène pas non plus à ce que la dignité humaine soit l'une des sources de la morale. Un homme darwinien peut atteindre le plus haut degré de perfection biologique, le niveau du «surhomme», mais il restera sans qualité humaine et donc, également, sans dignité humaine. Cette dernière n'a pu lui être donnée que par Dieu.

Le progrès social, en tant que prolongement du progrès biologique, a le même effet sur la morale. Le moraliste anglais Mandeville s'interroge ainsi : «Quelle est l'importance de la morale pour le progrès de la société et le développement de la civilisation?» avant de répondre très simplement : «Aucune. Elle peut même être nuisible.» Selon lui, ce sont les moyens habituellement condamnés comme étant des péchés qui ont l'effet le plus stimulant sur le progrès d'une société, puisque «ce qui augmente les besoins de l'Homme favorise le plus son développement.» Pour être plus précis : «Les prétendus maux physiques et moraux de ce monde sont les principales forces motrices qui font de nous des êtres sociaux.»

---

1 Charles Darwin, '*On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*' (Londres, Oxford University Press, 1925).

Si tout progrès, tant biologique que technique, se trouve dans la théorie de la sélection naturelle de Darwin, dans laquelle le plus fort éradique et détruit le plus faible, la morale doit naturellement s'opposer à ce point essentiel du progrès. La morale a toujours exigé la compassion, la protection et le respect des plus faibles et des moins capables. Ainsi, la morale et la nature ont été en opposition l'une avec l'autre depuis le commencement des temps. « Combattre la compassion, la conscience et le pardon — ces tyrans intérieurs de l'Homme : supprimer les faibles, grimper sur leurs corps… »[1] La rupture avec la morale est évidente. Détruire le faible ou le protéger : voilà les deux exigences opposées qui séparent le biologique du spirituel, le zoologique de l'humain, la nature de la culture, et la science de la religion. Seul Nietzsche appliqua de manière cohérente les lois biologiques et leurs conséquences logiques à la société humaine.[2] Le résultat en fut le rejet de l'amour et du pardon, et la justification de la violence et de la haine. Pour Nietzsche, le christianisme — et en particulier l'éthique chrétienne — était « le poison le plus venimeux qui ait jamais été instillé dans le corps vigoureux de l'ardente humanité ».

Dans le '*Phédon*', Platon expose une éthique authentique : le courage ordinaire n'est qu'une sorte de lâcheté, et la modération ordinaire n'est qu'une soif de plaisir cachée. Cette sorte de vertu n'est qu'une affaire

---

1 Friderich W. Nietzsche, '*Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*', trad. Thomas Common (Londres, Allen and Unwin, 1967).

2 NdA : Si les idées de Nietzsche étaient le prolongement philosophique de Darwin, Hitler et son national-socialisme furent un dérivé politique de ces deux doctrines.

commerciale, un semblant de vertu, une vertu d'esclaves. L'homme moral authentique n'a qu'un seul désir : s'éloigner du physique et se rapprocher du spirituel. Le corps est la tombe de l'âme. Dans son existence terrestre, l'âme n'atteint jamais son but, et la vraie connaissance ne vient qu'après la mort. C'est pourquoi l'homme éthique ne craint pas la mort. Penser et vivre véritablement consiste à se préparer constamment à mourir. Le mal est la force qui gouverne le monde, et la morale n'est pas une possibilité naturelle de l'Homme, pas plus qu'elle ne peut se fonder sur la raison.[1]

L'éthique établie n'a jamais été prouvée rationnellement et, naturellement, elle ne peut l'être par cette méthode. Platon se référait à des preuves métaphysiques plutôt qu'anthropologiques, ce qui fait de lui le précurseur d'une éthique fondée sur la théologie. Cette évolution était légitime : il est bien connu que Platon proposa une théorie de la préexistence, selon laquelle toute connaissance n'est en réalité qu'un souvenir. L'idée d'immortalité fait partie intégrante et constitue un postulat nécessaire d'un tel enseignement.[2]

Les méditations de Platon sur l'éthique le conduisirent directement à la position religieuse.[3] Deux autres penseurs de l'Antiquité, Épictète et Sénèque, furent

---

1 Platon, '*Phédon*', trad. R. S. Bluck (Londres, Routledge and Paul, 1955).

2 NdA : Le grand penseur musulman Ibn Rushd (Averroès) traita de la même question : selon lui, la morale est l'essence de la religion universelle. Cf. '*Averroes on Plato's Republic*', trad. Ralph Lemer (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1974).

3 NdA : Pierre Abélard considérait Platon comme un chrétien.

conduits à une religion en particulier — le christianisme — par des méditations similaires. Il existe en effet des indices convaincants selon lesquels Épictète était clandestinement chrétien, et Sénèque correspondait avec Paul. Dans son '*De Viris Illustribus*', Jérôme inclut Sénèque dans la liste des auteurs de l'Église.[1]

Le christianisme est l'exemple frappant d'une parfaite harmonie, d'une forte affinité mutuelle, et presque d'une unité complète, entre une grande religion et une grande éthique. Et l'art de la Renaissance, entièrement inspiré de thèmes bibliques, prouve que le grand art se joint également à eux.

D'un point de vue historique, la pensée morale est l'une des plus anciennes formes de pensée humaines. Elle n'est précédée que par l'idée du Divin, qui est elle-même aussi vieille que l'Homme. Ces deux pensées ont été étroitement liées tout au long de l'Histoire. Dans l'histoire de l'éthique, il n'existe pas pratiquement aucun penseur sérieux qui n'ait pas tranché sur le sujet de la religion, soit en empruntant la nécessité de la religion pour les principes moraux, soit en tentant de prouver le contraire. Toute l'histoire de l'éthique est une histoire continue d'imprégnation réciproque entre la pensée religieuse et l'éthique. Les statistiques ne peuvent être une preuve en la matière, mais l'on peut souligner que les moralistes religieux l'emportent le plus souvent, tandis que les athées ne le font presque jamais.

---

1 Jérôme, '*Hieronymi De viris illustribus liber*' (Leipzig, B. G. Teubner, 1879).

Les mouvements éthiques dits laïques — ou séculiers — qui ont cherché à souligner l'indépendance de l'éthique par rapport à la religion[1] ont en réalité démontré malgré eux que toute pensée ou activité moraliste tend naturellement à se rapprocher, voire à s'identifier à la religion. Malgré l'évolution contradictoire de ces idées et leur oscillation entre la religion et la science, leur développement est d'une grande importance. Les manuels scolaires des écoles publiques françaises, par exemple, où l'instruction morale a remplacé l'instruction religieuse, suivent le modèle du catéchisme enseignant la doctrine religieuse de l'Église chrétienne. Ce phénomène montre donc une tendance permanente à maintenir une position indépendante vis-à-vis de la religion tout en continuant à s'en inspirer inconsciemment.

Il est donc possible d'imaginer un homme véritablement religieux mais immoral, et vice versa. La religion est un type de connaissance, et la morale est une vie vécue selon cette connaissance. Il reste cependant toujours une certaine divergence entre la connaissance et la pratique.

La religion est une réponse à la question de savoir comment penser et croire, tandis que la morale est la réponse à la question de savoir que désirer et à quoi aspirer, ou comment vivre et se comporter. L'annonce d'un autre monde implique également une exigence de vivre en accord avec cette vision vaste et infinie, quoique

1 NdA : Ces mouvements sont apparus en France, en Angleterre, en Amérique, en Allemagne et en Italie au cours du 19e et du 20e siècle. Dans le monde anglo-saxon, ils étaient connus sous le nom de sociétés pour la culture éthique, ou de sociétés éthiques.

l'exigence elle-même ne soit pas identique à la vision. La sublime éthique de Jésus était la conséquence directe d'une conscience religieuse tout aussi forte et claire. Toutefois, les dévotions des inquisiteurs étaient également sincères, même si cette affirmation peut sembler paradoxale. « Croyez et accomplissez de bonnes actions » : cette phrase, qui est répétée plus de cinquante fois dans le Qur'ân, souligne la nécessité d'unir quelque chose que les hommes ont tendance à séparer. Elle exprime la différence entre la religion (« croire ») et la morale (« faire le bien »), en même temps que l'impératif selon lequel ces deux choses doivent aller de pair. Le Qur'ân met en évidence une relation inverse et montre comment la religion peut trouver, dans la morale, une forte stimulation : « Vous ne croirez pas tant que vous n'aurez pas donné de ce qui est cher à votre cœur. » Ce n'est pas : « Crois et tu seras un homme bon », mais l'inverse : « Sois un homme bon et tu croiras. » À la question de savoir comment il est possible de renforcer sa foi, la réponse de l'Islam est : « Fais le bien, et en le faisant, tu trouveras Dieu. »

Le prétendu « intérêt général » et la morale

La morale a également été niée par le rationalisme. La négation rationaliste apparaît à travers la suppression de la dualité entre le devoir et l'intérêt, et la restriction de la morale à l'utilitarisme ou au plaisir, ce qui élimine la position indépendante de la morale.

Cette tendance a toujours été présente, tout au long de l'histoire de l'éthique, d'Aristote à Russell. Dietrich

von Holbach, l'un des premiers auteurs matérialistes d'Occident, expliquait très clairement cette tendance. Après avoir souligné un adage bien connu selon lequel seul l'intérêt motive la conduite humaine, il développait l'idée suivante : « Parmi les sensations et les impressions que l'Homme reçoit des objets, certaines sont agréables et d'autres pénibles. Il en approuve certaines et souhaite qu'elles durent plus longtemps ou qu'elles réapparaissent, tandis qu'il en désapprouve d'autres et les évite autant que possible. En d'autres termes, l'Homme aime certaines sensations et impressions, ainsi que les objets qui les provoquent, et déteste d'autres sensations et impressions, et tout ce qui les provoque. Puisque l'Homme vit en société, il est entouré d'êtres à la fois semblables à lui et aussi sensibles que lui. Tous ces êtres recherchent le plaisir, et tous craignent la douleur. Ils appellent 'bon' tout ce qui leur cause du plaisir, et ils appellent 'mauvais' tout ce qui leur cause de la douleur. Ils appellent 'vertu' tout ce qui leur est utile de manière permanente, et ils appellent 'péché' tout ce qui leur est nuisible dans le caractère de leurs voisins. » Selon Holbach, « la conscience est la reconnaissance de l'influence que notre conduite peut avoir sur les personnes qui nous entourent comme sur nous », et « le remords est la crainte que nous éprouvons à la pensée que notre conduite puisse faire en sorte que d'autres personnes nous haïssent, ou soient en colère contre nous ».[1]

Jérémy Bentham, l'idéologue de la morale utilitariste, se montre tout aussi clair et logique à ce sujet : « La

1 Paul Henry Thirty [Dietrich von Holbach], '*The System of Nature, or Laws of the Moral and Physical World*', trad. H. D. Robinson (Boston, J. P. Mendum, 1889).

nature a soumis l'humanité au règne de deux souverains : la douleur et le plaisir. Eux seuls gouvernent nos actions. »[1]

Selon le philosophe français du 18e siècle Helvétius, tout comportement humain est toujours dirigé vers le point de moindre résistance, et aucun homme n'accomplit quoi que ce soit à moins qu'il ne croie que, par cette activité, il diminuera sa douleur ou augmentera son plaisir. Tout comme l'eau ne peut couler en amont, l'Homme ne peut aller contre cette loi de sa nature.

De ce point de vue, la morale n'est donc qu'un égoïsme raffiné qui correspond à l'intérêt bien compris de l'individu. La raison n'intervient que pour transformer un désir de plaisir en une exigence morale. L'intellect et la mémoire de l'Homme lui permettent de voir le passé et l'avenir en plus du présent. Ainsi, sa conduite n'est pas uniquement motivée par son intérêt présent, mais aussi par l'ensemble du résultat eudémonistique.[2] En calculant de la sorte, il transforme ses sensations de douleur et de plaisir — ces réalités biologiques, zoologiques, darwiniennes — en concepts de bien et de mal. Le bien et le mal ne sont donc que du plaisir et de la douleur augmentés par l'intellect, la réflexion, le calcul. La morale utilitariste reste donc dans les limites de la nature et de ce monde. Elle ne s'aventure jamais au-delà des limites

---

1 Jeremy Bentham, '*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*', éd. J. H. Bujms and H. L. A. Hart (Londres, Athlone Publishing, 1970).

2 NdA : Cet adjectif est dérivé de la théorie de l'eudémonisme, qui définit l'obligation morale par référence au bien-être personnel, à travers une vie gouvernée par la raison.

de l'intérêt pour se muer en morale au sens authentique du terme.

La totalité de l'expérience humaine dans le domaine de la morale contredit l'opinion matérialiste que nous venons de citer, puisque les hommes ont généralement défini comme « moral » ce qui leur était désagréable : l'ascétisme, le célibat, le sacrifice matériel, le jeûne, les différentes formes de renoncement et de retenue, le sacrifice de soi pour des principes ou pour le bien-être des autres, etc. La morale utilitariste est contraire à la conception de la morale de l'homme civilisé comme elle l'est à celle de l'homme primitif. C'est l'homme primitif qui a inventé toute une série d'interdits, de tabous, de privations, d'obligations au caractère apparemment non utilitaire. Ainsi, toute forme de sens utile ou rationnel derrière ces « innovations » échappe généralement à l'homme civilisé.

La moralité n'est pas rentable au sens commun du terme. Peut-on dire que le dicton « les femmes et les enfants d'abord ! » soit utile du point de vue social ? Est-il utile de rendre la justice et de dire la vérité? L'on peut imaginer nombre de situations dans lesquelles l'injustice et le mensonge sont profitables. Par exemple, la tolérance religieuse, politique, raciale ou nationale n'est pas utile au sens habituel du terme. Détruire ses adversaires est plus avantageux du point de vue du rationalisme pur. La tolérance, si elle existe, n'est pas pratiquée par intérêt mais par principe, par humanité, par cette raison « volontairement sans but ». La protection des personnes âgées, la prise en charge des handicapés et des malades incurables ne sont pas utiles. La morale ne peut être soumise aux

normes de l'utilité. Le fait qu'un comportement moral soit parfois utile ne signifie pas qu'une chose puisse devenir morale parce qu'elle s'est avérée utile à certains moments de l'expérience humaine. À l'inverse, même, de telles coïncidences sont très rares.[1] La croyance optimiste en l'harmonie entre l'honnêteté et l'utilité s'est avérée naïve, et même nuisible. Elle a un effet destructeur sur les hommes, car ils sont quotidiennement témoins du contraire. Un homme véritablement droit et vertueux accepte le sacrifice et, face à l'inévitable tentation, restera fidèle à ses principes plutôt qu'à ses intérêts. Si la vertu était rentable, tous les escrocs intelligents s'empresseraient de devenir des modèles de vertu.

L'expérience des criminologues est instructive à ce sujet — et amère. Selon un rapport de la police de Chicago, plus de 90 % de tous les vols et cambriolages commis en 1951 n'ont pas été résolus. L'étude Kefauver montre que les criminels américains s'emparent chaque année de centaines de millions de dollars et jouissent généralement paisiblement de leur butin, sans être inquiétés. Le crime est donc rentable, concluent les criminologues, surtout pour ceux qui l'organisent et ne le commettent pas eux-mêmes, comme la mafia ou d'autres gangs. « Il semble que plus le meurtre est rentable, moins le meurtrier a de chances d'être arrêté et puni » affirme un criminologue américain. Par ailleurs, que dire de la

---

1 NdA : Les hommes ont concentré leur expérience à ce sujet dans un dicton caractéristique : « L'honnête est le frère du fou. » Toutefois, il convient de souligner que la sagesse populaire ne prêche jamais la malhonnêteté ou la corruption, quoiqu'elle soit bien consciente du caractère non utilitaire de la morale.

rentabilité des crimes légaux, tels que la pornographie, les spectacles de strip-tease, etc.? La réalisation d'un film pornographique est dix fois moins coûteuse que celle d'un long métrage classique, et le bénéfice est dix fois plus important.[1] Les exemples les plus frappants de «crimes légaux» sont ceux de grande ampleur : guerres d'agression, occupation de pays étrangers, persécution de minorités, etc. Peut-on dire que les Espagnols n'ont pas profité de l'extermination des Amérindiens du Mexique et d'Amérique centrale et du Sud, ou que les colons blancs n'ont pas profité de l'extermination systématique des Amérindiens d'Amérique du Nord, ou que toutes les puissances coloniales, en exploitant et en ravageant les pays occupés, n'en ont pas tiré un bénéfice matériel? Nous pouvons donc conclure que le crime est rentable — à condition que Dieu n'existe pas.

La morale de l'utilité peut être fondée sur la raison, du moins en tant que modèle théorique. Cependant, par la raison seule — sans Dieu —, il est impossible d'instituer la morale du désintéressement ou du sacrifice — la véritable morale.

L'incohérence d'Aristote dans '*L'Éthique à Nicomaque*' est bien connue. Il fait dériver l'altruisme de l'égoïsme car, selon lui, «l'altruisme part de sa propre personnalité», puis il affirme que l'homme éthique accomplira de grandes choses pour ses amis et son pays ; «il sacrifiera de l'argent et des biens et cédera volontiers honneurs et positions aux autres ; en outre, si nécessaire,

---

1 Selon une étude menée en 1976 à Paris.

il ira jusqu'à mourir pour les autres et pour son pays.»[1] Il est évident que ces attitudes ne sont pas cohérentes en elles-mêmes, et qu'elles ne proviennent pas toutes de la même source. Nombreux sont ceux qui ont remarqué la contradiction. Schleiermacher reproche ainsi à Aristote son « amoncellement de vertus »[2], et Jodi note qu'Aristote est manifestement incohérent lorsqu'il dérive jusqu'aux conclusions héroïques du principe d'un égoïsme éthique raisonnable « qui ne peut manifestement pas être dérivé de ce principe.»[3] Lorsqu'Aristote dit que « même avec une attitude héroïque, nous ne quittons pas le domaine de l'égoïsme, car ceux qui meurent pour le bien d'autrui ne choisissent le grand et le beau que pour eux-mêmes », il élargit le concept d'égoïsme bien au-delà de sa signification dans la conscience de tout homme. Si quelqu'un se précipite dans une maison en feu pour sauver l'enfant de son voisin, peut-on dire qu'il le fait par égoïsme — à cause de lui-même ? Nous ne pouvons le dire que dans un sens particulier, à savoir si l'accomplissement du devoir au nom du bien est l'intérêt suprême, ainsi que l'intérêt de celui qui se sacrifie lui-même (le héros). Dans ce cas, le sacrifice et l'intérêt ne se heurtent pas, car il ne s'agit pas d'un intérêt au sens habituel du terme, mais d'un intérêt au sens absolu du terme : un intérêt moral. La distinction entre l'intérêt commun (ou général) et l'intérêt moral (si

1 Aristote, '*The Nicomachean Ethics*', trad. David Ross (Londres, Oxford University Press, 1954).

2 Friedrich Schleiermacher, '*On religion: Speeches to Its Cultured Despisers*', trad. John Oman (New York, Ungar, 1955).

3 Friedrich Jodi, '*Leben und Philosophic David Humes*' (Halle, C. E. M. Pfeffer, 1872).

l'on peut accepter cette expression) suppose la distinction entre les deux mondes : le transitoire et l'éternel. Ce n'est que si cet autre monde suprême existe que l'on peut parler d'un sacrifice comme d'un acte accompli dans son propre intérêt. Sans cela, il existe une limite qui ne peut être dépassée : la vie.

La morale authentique se définit comme une conduite qui peut s'opposer à son propre intérêt. Pourtant, il existe ici un autre phénomène qui semble similaire bien qu'il soit, dans son essence, complètement différent : il s'agit de ce que l'on nomme le « comportement social ». Dans sa vie sociale, l'Homme ne se comporte pas toujours en fonction de son intérêt social. Son comportement social vise à satisfaire ses besoins personnels, mais sur une base sociale plus large. La société devient l'expression de tous les intérêts personnels, qui peuvent ainsi être satisfaits de manière plus efficace. Cette nouvelle situation crée des devoirs différents pour les membres de la société, qui nous rappellent (en raison de leur nom) des exigences morales, des « devoirs » moraux. Les activités visant à la réalisation des intérêts personnels apparaissent donc maintenant comme des devoirs, comme des obligations sociales. Comme ces obligations peuvent parfois être disproportionnées par rapport aux différents intérêts personnels (nécessitant ainsi un sacrifice, ou un don, inadéquat), ou contraires aux désirs et souhaits momentanés des membres individuels du groupe, l'illusion se forme alors que l'individu agit non pas dans son propre intérêt, mais dans l'intérêt d'un principe suprême. Or, la société n'est qu'une forme spécifique de réalisation des intérêts personnels. L'essence ne change pas ; seule la forme se

transforme pour atteindre le même but. Le soi-disant «intérêt général», ou «bien commun», n'est qu'une forme d'intérêt personnel, tout aussi égoïste et immoral. L'action collective se crée par le biais de l'intelligence — et non du cœur ou de l'âme —, ce qui conduira, si les comptes sont bien faits, à la réalisation du plus grand intérêt personnel de la majorité du groupe, ou à ce que l'on a nommé «le plus grand bonheur du plus grand nombre d'individus».[1]

Ce qui, dans la vie humaine, est imparfaitement assuré par l'intelligence est, dans le règne animal, parfaitement assuré par l'instinct — par exemple, le comportement social des fourmis et des abeilles, ou des animaux sauvages en meute. Les exemples de comportement social au sein de certaines espèces animales prouvent qu'il ne s'agit en aucun cas d'un phénomène moral. La différence est évidente : le comportement social est motivé par l'intérêt; le comportement moral ne l'est pas. Un comportement au nom de l'égoïsme est une chose; un comportement au nom du devoir en est une autre. Le premier est fondé sur l'intérêt, le besoin, la discipline et la raison. Le second n'est possible qu'au nom de Dieu.

Un autre point permet d'établir cette distinction. Le comportement moral se fonde toujours sur la perfection spirituelle et se trouve en harmonie avec l'idéal du bien, de la vérité et de la justice.[2] De son côté, le comportement

---

1 NdA : L'auteur de cette fameuse formule est Jeremy Bentham, célèbre juriste et philosophe matérialiste anglais.

2 NdA : «La véritable action morale est celle qui vise à la perfection de l'Homme.» Cf. Gottfried W. von Leibniz, '*New Essays Concerning Human Understanding*', éd. Karl Gerhardt, vol. 5: *Die Philosophischen*

collectif se fonde sur la discipline et peut même être criminel — quoiqu'il soit, le plus souvent, immoral, ou amoral. « L'intérêt général », ou le « bien commun », n'est jamais l'intérêt de l'humanité : il s'agit toujours de l'intérêt d'un groupe limité et fermé, qu'il soit politique, national ou de classe. Tolstoï parlait de « blasphème d'État » ou de « blasphème du bien commun ».[1] L'intérêt général d'un groupe ou d'une nation peut nécessiter l'exploitation, l'asservissement ou même l'extermination des membres d'un autre groupe ou d'une autre nation. L'histoire moderne des nations — en particulier, l'histoire de l'impérialisme — regorge d'exemples de la manière dont le soi-disant « intérêt général » peut prendre un caractère ouvertement criminel.

L'époque récente offre un exemple frappant de la manière dont la logique de l'intérêt général peut mener à une confusion globale et à une supercherie aux tragiques conséquences. Le Manifeste du Parti Communiste déclarait ainsi que les prolétaires rejetaient la morale comme une duperie bourgeoise. La Deuxième Internationale révisa ensuite ce point pour réaffirmer le principe de justice et rejeter l'approche selon laquelle la fin justifie les moyens. Néanmoins, Lénine revint ensuite à la position du Manifeste du Parti Communiste en affirmant que « la morale n'est que ce qui aide à la victoire du prolétariat »[2],

---

Schriften von G. W. Leibniz (LaSalle, IL, Open Court Publishing Company, 1949).

1 Léon Tolstoï, '*The Christian Teaching*', éd. Leo Wiener, vol. 22 : *The Complete Works of Count Tolstoy*. (New York, AMS Press, 1968).

2 Vladimir I. Lénine, '*The Proletarian Revolution and Renegade Kautsky*' (New York: International Publishers, 1934).

rétablissant ainsi le critère du but. En appliquant la règle de Lénine, Staline en arriva à la conclusion qu'il était dans l'intérêt de la victoire du prolétariat, et qu'il était donc légitime et moral, de renforcer l'État et l'appareil policier à un niveau jamais vu jusqu'à notre époque, d'empêcher toute critique du gouvernement et de ses fonctionnaires, et de soutenir l'idée de leur infaillibilité, d'établir le culte d'un chef infaillible et omnipotent, de maintenir un état de peur permanente afin de décourager ou empêcher toute tentative de résistance, d'organiser, de temps à autre, des purges massives d'individus, de groupes ou de nations tout entières jugées indésirables, de corrompre par de hauts salaires et d'autres privilèges l'armée, la police, l'appareil politique et la partie docile de l'intelligentsia, d'établir des entrepôts ministériels spécifiques pour la caste gouvernante privilégiée, de monopoliser tous les canaux d'information, tels que la presse, la radio et la télévision, et de les faire parler sans relâche de démocratie, de liberté, d'humanisme, de bonheur, « d'avenir radieux » et des vertus des dirigeants et fonctionnaires, d'occuper des pays étrangers « sur la base de leur propre volonté », etc. Et il était nécessaire de répéter sans cesse que, puisque tout ceci était dans l'intérêt de la victoire du prolétariat, la chose était légitime et même morale.[1]

---

1 NdA : Dans un manuel destiné aux citoyens soviétiques, il est indiqué que le devoir suprême de chacun est d'être fidèle à la classe ouvrière. Ce devoir suprême est également déterminé politiquement, et non éthiquement. Quand une autorité s'auto-proclame comme le représentant des intérêts de la classe ouvrière, l'étape suivante est de prétendre que la fidélité à cette autorité est le devoir suprême de tout citoyen. Les abus de Staline ont commencé et se sont poursuivis

Alors que la morale religieuse proclame le principe de la non-résistance au mal, un principe que l'on retrouve, explicitement ou implicitement, dans toutes les morales fondées sur la religion, la morale utilitariste proclame le principe opposé — celui de la réciprocité. Les utilitaristes affirment ainsi sans ambages que quiconque obéit aux normes morales à une époque où personne n'y obéit œuvre contre la raison — ce qui est la conclusion cohérente d'un point de vue utilitariste. Notons que cet élément montre aussi très clairement que la morale utilitariste n'est pas une vraie morale, et qu'elle appartient au domaine de la politique plutôt qu'à celui de l'éthique. Établir la réciprocité comme principe de comportement moral revient à relativiser la morale et à la séparer du principe même sur lequel repose sa force contraignante.

La morale utilitariste a également été désignée, dans la littérature anglaise, sous le nom de « morale des conséquences » : une chose n'est morale ou immorale qu'en fonction des conséquences, bonnes ou mauvaises, qu'elle entraîne. Pourtant, comme nous l'avons vu, la morale authentique ne se soucie absolument pas des conséquences, au point de nier complètement les actes comme expression extérieure du comportement de quelqu'un. La morale authentique ne s'intéresse qu'aux intentions, aux motivations. Désirer et œuvrer est humain, et c'est

---

exactement de cette manière. Pour fournir un exemple plus récent, dans un manuel scolaire d'éthique marxiste pour écoles secondaires publié en 1978 en Hongrie, il est dit qu'un enfant (fils ou fille) « ne doit en aucun cas tuer sa mère, à moins qu'elle ne devienne une traîtresse de classe. » Le manuel scolaire a toutefois soulevé d'âpres polémiques, et les autorités ont promis qu'il serait retiré.

là que s'arrête le champ de l'éthique. Les résultats et les conséquences sont entre les mains de Dieu.

La morale sans Dieu

L'expérience morale pratique offre de nombreux exemples de moralité chez des individus indifférents aux enseignements religieux, ou qui ne croient pas en Dieu. Il existe souvent une incohérence, une discordance entre la conviction nominale et déclarative et le comportement réel et concret. Nombreux sont ceux qui se considèrent comme strictement religieux, et prêchent même la religion, mais se comportent néanmoins comme des matérialistes endurcis. L'inverse est également vrai : il existe de nombreux matérialistes doctrinaires qui sont tout à fait honnêtes et prêts à souffrir et à se battre pour les autres. De cette confusion et de cette incohérence naît une étrange comédie humaine qui déconcerte même les penseurs les plus lucides et les plus honnêtes.

Il n'existe pas d'automatisme[1] entre notre croyance et notre comportement. Notre comportement n'est ni exclusivement, ni même principalement, le résultat d'un choix conscient de notre part. Il est davantage le résultat de l'éducation et des attitudes formées durant l'enfance que le résultat de croyantes philosophiques ou politiques conscientes ultérieures. Si quelqu'un a appris à respecter ses aînés, à tenir sa parole, à juger les gens par leur

1 NdA : L'automatisme est une théorie qui considère le corps comme une machine, et la conscience comme un adjuvant du corps que l'on ne peut contrôler.

caractère, à aimer et aider les autres, à dire la vérité, à détester l'hypocrisie, à se comporter comme un homme simple et fier, alors telles seront les caractéristiques de sa personnalité, indépendamment de ses opinions politiques ultérieures ou de la philosophie qu'il acceptera formellement. Néanmoins, cette forme de moralité est également due à une religion : cette fois-ci, à une religion transmise. L'éducation peut avoir transmis certaines conceptions religieuses authentiques au sujet des relations entre l'Homme et son prochain, mais ne pas avoir aussi bien transmis la religion dont cette morale était issue. En ce cas, il n'y a qu'un pas entre l'abandon de cette religion et l'abandon de sa morale. Certains individus ne font jamais ce pas et restent donc « partagés » entre une religion qu'ils ne suivent pas, et la morale de cette religion qu'ils continuent à respecter, quoiqu'ils ne croient plus aux fondements de cette morale. Ce phénomène a donné lieu à l'apparition de deux phénomènes qui compliquent l'analyse : les athées moraux, et les croyants immoraux.

La question de savoir si la morale sans Dieu est possible restera probablement le sujet de débats théoriques, car cette hypothèse ne peut être testée dans la pratique ni être associée à un événement historique précis. L'on ne connaît pas le moindre cas de communauté totalement irréligieuse à travers l'Histoire, et l'on ne connaît pas non plus de pays où suffisamment de générations ont été élevées dans la haine ou l'indifférence complète à l'égard de la religion pour fournir une réponse certaine à cette question, ou à celle de savoir si une culture et une société athées sont possibles. Ces sociétés, quels que soient les murs dont elles s'entourent, ne peuvent demeurer au-delà

de l'espace et du temps. Tout le passé y est présent et rayonne d'innombrables manières, de même que le reste du monde, qui y étend son influence, intentionnelle ou spontanée. J'ose affirmer que les comportements, les lois, les relations humaines et l'ordre social d'une communauté dont les membres auraient été élevés dans l'ignorance totale de la religion seraient très différents de tout ce que nous connaissons ou rencontrons aujourd'hui, tant dans les sociétés religieuses que dans celles qui vivent sous l'influence prédominante des idées athées.[1] Nombre de personnes non religieuses seraient probablement bouleversées et stupéfaites si elles connaissaient les opinions ou les lois d'une société véritablement athée, ou si elles étaient soudainement confrontées à l'image d'un monde athée cohérent et systématique.[2]

Il existe des athées moraux, mais il n'existe pas d'athéisme moral. La morale de l'homme irréligieux trouve également sa source dans la religion, mais dans une religion antérieure et oubliée qui influence et rayonne encore de tous les recoins de la société, de la

---

1 NdA : Ceci s'applique même à la langue. En réduisant les relations humaines aux seules fonctions, la langue pourrait être réduite à un centième du vocabulaire actuel. Cet appauvrissement de la langue s'observe déjà de nos jours, dans les langages dits spécialisés (ou fonctionnels) des sciences techniques et sociales. L'appauvrissement de la langue est également dû à l'urbanisation, c'est-à-dire à la disparition du village, source constante de renouvellement et d'enrichissement d'une langue.

2 NdA : Les sombres visions de George Orwell relatent, sans aucun doute, certains aspects d'une telle société ! Cf. George Orwell, '*Nineteen Eighty-four*', éd. Irving Howe (New York, Harcourt, Brace & World, 1963).

famille, de la littérature, du cinéma, de l'architecture, etc. Même après le coucher du soleil, la chaleur qui rayonne dans la nuit provient encore de lui. L'on ressent encore la chaleur dans une pièce après l'extinction du feu dans la cheminée. La morale est la religion du passé, de la même manière que le charbon provient de l'accumulation des siècles passés. Ce n'est que par la destruction complète et l'élimination intégrale de l'héritage spirituel des siècles et des siècles qui nous ont précédés qu'il serait possible de créer les conditions psychologiques de l'éducation intégralement athée d'une génération. L'humanité vit depuis des milliers d'années sous l'influence de la religion. La religion a imprégné tous les aspects de la vie : la morale, les lois, les croyances, et même la langue. Il convient donc de se demander s'il est même possible, de nos jours, de « produire » une génération qui soit purement athée. La tentative devrait se faire dans un isolement complet. Les individus de cette génération devraient être tenus à l'écart de la Bible, du Qur'ân, et de tous les autres textes religieux. Ils ne pourraient pas être autorisés à voir une seule œuvre d'art, à écouter une seule symphonie, à voir une seule pièce de théâtre, de Sophocle à Beckett. Toutes les plus grandes œuvres architecturales jamais élevées par l'Homme, toutes les œuvres littéraires jamais écrites devraient être cachées à la vue de cette génération. Ces personnes devraient grandir dans l'ignorance totale de tout ce que nous considérons comme les fruits et les expressions de la culture humaine. En effet, en raison du penchant naturel de l'Homme pour la religion, même l'un des monologues d'Hamlet sur la mort, un simple regard sur les fresques de Michel-Ange, ou la découverte

du principe juridique *nullum crimen sine lege* pourraient leur apporter la vision d'un autre univers, complètement différent de celui de l'athéisme. Ce n'est toutefois pas le cas de la science : il n'y aurait aucun danger à ce que les futurs athées acquièrent toutes les connaissances mathématiques et techniques possibles, ou étudient une sociologie ou une économie politique revues et simplifiées. La révolution culturelle chinoise des années 1960 est un événement trop récent pour que l'on puisse juger de ses véritables objectifs et conséquences. Néanmoins, il ne fait aucun doute que l'un de ses objectifs était d'éliminer l'héritage spirituel de la Chine, considéré comme tout à fait contraire à la philosophie et à l'idéologie maoïstes officielles.[1] L'idée même de la révolution culturelle, distincte de la révolution politique ou sociale, montre que le problème avait été repéré — à savoir qu'il n'est pas possible de constituer un système athée cohérent alors que toutes les traditions culturelles émettent et diffusent la religion sous une forme silencieuse et discrète. L'on peut d'ailleurs dire la même chose de Marx. L'on ne sait pas exactement quelles sources spirituelles ou intellectuelles l'ont inspiré, mais l'influence de l'éducation et de la littérature humanistes est évidente dans ses premières œuvres.[2]

---

1 NdA : La Révolution culturelle chinoise a interdit, entre autres, les œuvres de Tolstoï, Shakespeare et Beethoven, ce qui est tout à fait logique.

2 NdA : Marx lui-même disait qu'Eschyle, Shakespeare et Goethe étaient ses auteurs préférés. Chaque année, il relisait Eschyle en grec. Il récitait souvent Homère et Ovide. Les influences de Rousseau (par exemple ses idées sur l'origine de l'inégalité sociale et de la propriété) sont très reconnaissables dans les premiers travaux de Marx.

Sa théorie de l'aliénation est presque entièrement une théorie morale et humaniste, ce qui est relativement inattendu de la part d'un philosophe matérialiste. Il semble que Marx lui-même, au fil des années, ait pris conscience de ses « illusions » de jeunesse. Il existe ainsi une nette différence entre, comme le disent les critiques, le Marx « de la première heure » et le Marx « de la maturité ». Ce processus intérieur de maturation correspond en réalité à un abandon de l'héritage idéaliste — qui est fondamentalement religieux et moral — et à une acceptation croissante d'une perspective matérialiste cohérente.

La génération actuelle, nominalement irréligieuse ou même athée, n'a pas grandi dans l'ignorance de la religion, mais plutôt dans l'opposition à cette dernière. N'ayant pas accepté les principes de Jésus d'amour, de fraternité et d'égalité au nom de Dieu, elle n'est pas non plus parvenue à les rejeter. Dans une sorte d'étrange illusion, elle les a donc conservés au nom de la science. Par conséquent, nous ne pouvons en aucun cas prendre la génération actuelle et son monde comme la preuve qu'une culture athée est possible. En réalité, la génération actuelle et sa culture sont imperceptiblement et constamment influencées par la religion et ses grands principes éthiques. Au sens strict, la nouvelle génération n'a qu'une nouvelle idéologie ; son éducation et ses normes morales n'ont rien de nouveau. Les constructeurs sont anciens ; seule la forme est nouvelle. Dans la pratique concrète et vivante, tout système ressemble davantage aux personnes qui le mettent en œuvre qu'aux idées et aux déclarations auxquelles il se réfère. Si l'essence de l'Homme est sa morale, et non son idéologie ou ses choix politiques,

l'on peut dire que le monde actuel a été créé par des personnes d'autrefois avec des idées nouvelles. Ces personnes ont introduit l'idéalisme et le sacrifice dans la concrétisation d'idées qui nient expressément l'idéalisme et le sacrifice. Certains considèrent l'utilisation de « stimulants moraux » (plutôt que de stimulants matériels) en compensation du travail, en Chine communiste et en Union soviétique, comme une façon d'exploiter les sentiments religieux profondément enfouis des masses. Que peut bien signifier, du point de vue de l'athéisme, le rejet des stimulants matériels et l'acceptation des stimulants moraux? Il est naturel d'atteindre des objectifs religieux par idéalisme, et des objectifs matérialistes par intérêt : tout le reste est incohérent.

La question de la possibilité de l'existence d'une morale sans religion peut être posée dans le même sens que la question de savoir si l'on peut exiger d'un homme, au nom de l'Homme, qu'il accomplisse ce que sa religion exige de lui au nom de Dieu. Lorsqu'ils tentent d'établir une éthique, les matérialistes se réfèrent volontiers à cette formule, quoiqu'elle soit un exemple évident d'incohérence ou d'étourderie. Ils suggèrent que la conscience de l'Homme, au lieu de sa crainte de Dieu, soit la motivation du comportement vertueux de l'Homme. Un philosophe athée, dans la lignée de cette formule, a proposé un jour la pensée suivante : « J'oserais affirmer que l'athéisme juste signifie l'élévation de l'Homme et de la morale humaine. Si, en tant qu'être humain libre, j'entends une voix intérieure impérative, sans ordre extérieur provenant de quiconque, qui me dit de ne pas voler ou de ne pas tuer, si je le ressens en moi-même, si je ne tire ceci d'aucune

sorte d'absolu, social ou divin, alors il ne s'agit pas d'une dégradation de l'Homme. (...) Ceci signifie que j'agis sur la base d'une intuition de ma propre conscience.»[1]

Après ces paroles, l'on ne peut que se demander qui s'est ici trompé dans les concepts. La conscience fait-elle partie du monde réel et matériel? La croyance en l'Homme plutôt qu'en Dieu n'est-elle pas seulement une forme inférieure de religion? Les références des matérialistes à l'Homme plutôt qu'à Dieu semblent d'autant plus étranges que Marx lui-même affirmait à juste titre — selon sa vision du monde — que l'espoir dans l'humanité abstraite de l'Homme n'était pas moins une illusion que la pure illusion religieuse, ce qui correspond à la formule : «S'il n'y a pas de Dieu, il n'y a pas d'Homme non plus.» L'affirmation de Lénine selon laquelle le socialisme scientifique n'a aucune relation avec la morale, et la déclaration du Manifeste du Parti Communiste selon laquelle les travailleurs rejettent l'idée même de morale sont des faits bien connus. Il est ainsi prétendu que le communisme découle d'une nécessité du développement historique, et non de raisons morales ou humaines. Les travaux marxistes classiques, à la différence des écrits marxistes actuels d'usage courant, affirment clairement que la loi de l'exploitation a force de loi naturelle dans les relations humaines, et que chaque homme en exploitera un autre aussi longtemps qu'il le pourra — c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il en soit empêché par la force. Il n'y a pas ici de place pour la «voix intérieure»

1 Le Pr. Vuko Pavicevic lors d'un discours au '*Belgrade Dialogue of Atheists and Theologists*' (mai 1971).

de la conscience, la tolérance, l'humanisme naturel, etc. L'exploitation existera jusqu'à ce qu'elle soit éliminée à la suite de changements dans les relations objectives. Elle ne dépend ni de la volonté des individus, ni de leurs qualités morales ou subjectives de même nature (éducation, caractère, opinion, etc.), ni de leurs relations mutuelles (nationales, familiales ou autres). Lorsque Marx donne, dans '*Le Capital*', des exemples d'exploitation d'enfants « par leurs mères affamées », il veut manifestement attirer notre attention sur l'effet absolu de la loi de l'exploitation sur la société humaine.[1] C'est la raison pour laquelle il est étrange que certains marxistes tentent aujourd'hui de fonder une prétendue éthique sur la base de l'Homme et de l'humanité abstraite.[2] Marx a en effet toujours souligné que les références à l'Homme, à l'humanisme ou à la conscience constituaient un idéalisme allant de pair avec la religion. Nous pouvons exprimer notre accord avec Marx sur ce point, mais les marxistes actuels ne le peuvent — pour des raisons pratiques. Depuis la British Library, Marx pouvait bien affirmer que la morale n'existait pas, mais ceux qui tentent de concrétiser les idées

---

1 Karl Marx, '*Le Capital*' (Moscou, Progress Publishers, 1965).

2 NdA : Engels n'avait pas non plus une meilleure opinion de l'éthique fondée sur la base d'une « intuition de sa propre conscience ». Il écrivait ainsi : « De fait, chaque classe et même chaque profession a sa propre morale, et ils l'enfreignent chaque fois qu'ils peuvent le faire et demeurer impunis. L'amour qui devrait tout unir se manifeste par des guerres, des conflits, des querelles de famille, des divorces, et par la plus grande exploitation possible des hommes par d'autres hommes.» Cf. Friedrich Engels, '*Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*', éd. C. P. Dutt (New York, International Publishers, 1941).

de Marx dans le monde réel et d'établir une société sur cette base ne peuvent évidemment pas le déclarer avec la même facilité. Pour instaurer une société et la maintenir, ils doivent demander au peuple plus d'idéalisme et d'abnégation qu'aucun prophète n'en a jamais demandé au nom de la religion. C'est la raison pour laquelle ils doivent parfois oublier certains postulats matérialistes évidents. Par conséquent, la véritable question n'est pas de savoir si un athée (matérialiste) peut prêcher la morale ou l'humanité; le fonds du problème est de savoir s'il peut le faire et malgré tout rester ce qu'il est — c'est-à-dire, dans les limites du matérialisme.

La célèbre controverse liée à la philosophie d'Épicure montre que l'harmonie entre le matérialisme et l'éthique ne peut être maintenue bien longtemps. Ce célèbre philosophe grec (342-270 av. J.-C.), bien que matérialiste dans son explication du monde, conservait une attitude spécifique vis-à-vis de l'éthique : il enseignait ainsi que le bonheur se trouvait dans la jouissance, mais il conseillait également de trouver le plaisir dans l'ataraxie (la tranquillité de l'âme), et lui-même appréciait davantage les joies spirituelles que les plaisirs sensuels. Ses disciples résolurent ensuite cette incohérence en faisant de son éthique une forme d'eudémonisme, et l'épicurisme est aujourd'hui synonyme de plaisir sensuel en guise de vie idéale. Il existe un lien logique, ou une conformité interne, entre l'eudémonisme et l'enseignement matérialiste d'Épicure, selon lequel l'univers et toute la variété des phénomènes qu'il contient ne sont que le produit du déplacement mécanique de particules matérielles dans un espace vide. Mais cette conformité n'existe pas entre

l'enseignement matérialiste d'Épicure et sa propre ataraxie — ou la priorité accordée aux valeurs spirituelles. L'accusation selon laquelle « les disciples d'Épicure ont déformé l'enseignement de leur maître » n'a donc aucun fondement : ils n'ont fait que les mettre en concordance logique. Le matérialisme devait, en fin de compte, renier l'éthique.

Nous voilà donc arrivés à deux conclusions. Premièrement, la morale en tant que principe n'existe pas sans religion, tandis que la moralité pratique existe. Toutefois, la moralité pratique n'existe que par inertie et s'affaiblit à mesure qu'elle s'éloigne de la source qui lui a donné sa force initiale. Deuxièmement, l'ordre moral ne peut être fondé sur l'athéisme. L'athéisme, toutefois, n'abolit pas la morale, du moins pas sous sa forme inférieure : la discipline sociale. Du reste, si l'athéisme est mis en pratique lors d'une tentative de formation d'une société, il aura même intérêt à maintenir les formes existantes de la morale sociale. La pratique socialiste de notre siècle confirme ces éléments. L'athéisme, cependant, n'a aucun moyen de préserver ou de protéger le principe même de la morale une fois que ce principe est remis en cause. L'athéisme est tout à fait impuissant contre la ruée des revendications purement utilitaires, égoïstes et immorales, ou amorales. Qu'est-il possible de faire contre cette logique désarmante? Si je ne vis qu'aujourd'hui et que je dois mourir et être oublié, pourquoi ne pas vivre comme je l'entends et sans la moindre obligation, si je le peux? La vague de pornographie et la « nouvelle morale » de la liberté sexuelle ne sont arrêtées aux frontières des pays socialistes que par la force et la censure — c'est-à-

dire artificiellement. Aucun ordre moral n'approuve cette vague immorale, et même si certains arguments sont entendus en sa faveur, ils sont un exemple d'incohérence et ne peuvent perdurer qu'en raison de l'absence de critique libre et ouverte. En réalité, seules les anciennes normes morales héritées existent encore dans la conscience des gens, ou bien l'État les maintient par nécessité. Pourtant, à proprement parler, cet ordre moral hérité est en contradiction avec l'idéologie officielle, et il n'y a pas de place pour lui dans le système.

Ayant ici pris la liberté de simplifier la question, l'on peut donc conclure que la morale n'est rien d'autre qu'un autre «état d'agrégation» — ou religion.



Chapitre V : Culture et Histoire

L'humanisme originel

Les rationalistes comme les matérialistes se caractérisent par une certaine conception linéaire de l'Histoire. Selon eux, le développement du monde part de zéro et l'Histoire, en dépit de quelques mouvements tortueux et de régressions temporaires, affiche un mouvement continu vers l'avant. Le présent est toujours quelque chose de plus que le passé, et quelque chose de moins que le futur.

L'on peut comprendre une telle attitude si l'on se rappelle que, pour les matérialistes, l'Histoire est le développement matériel de la société. Ils traitent de l'histoire des choses ou de la société, et non de l'histoire de l'Homme en lui-même. Il ne s'agit pas de l'histoire de la culture humaine, mais de celle de la civilisation.

L'histoire de l'Homme et de la culture ne part pas de zéro, pas plus qu'elle ne se déroule en ligne droite et ascendante. Après sa première émancipation de la nature, la société humaine n'était guère supérieure au troupeau d'animaux. Toutefois, dans le même temps, elle présentait

certaines caractéristiques spécifiquement humaines et valeurs éthiques qui nous laissent perplexes. L'Homme est entré dans l'Histoire avec un formidable capital moral initial qu'il n'avait pas pu hériter de ses prétendus ancêtres animaux. La science a découvert et reconnu, mais n'a jamais expliqué, la nature de l'humanité simple et authentique des communautés humaines de l'époque où les sociétés humaines et zoologiques étaient encore voisines. En rejetant *a priori* les hypothèses religieuses, la science a entravé la compréhension de ce phénomène.[1]

Décrivant les anciens clans, qui formaient apparemment des cellules des sociétés préhistoriques du monde entier, Lewis Morgan cite les caractéristiques suivantes de la vie sociale et morale de ces communautés :

— Un clan choisit un chef et le détrône. Un chef détrôné redevient un simple guerrier, à l'égal des autres hommes.

— Les relations conjugales et les rapports sexuels sont interdits au sein d'un clan. Cette interdiction est respectée consciemment et n'est presque jamais transgressée.

---

1 NdA : Le vague souvenir de cette période d'humanisme originel se reflète dans les légendes et les contes de presque toutes les nations, comme un mythe classique de « l'Âge d'Or », à l'image des Patriarches de la Bible. « La croyance commune selon laquelle le passé avait été mauvais n'est apparue qu'avec la théorie de l'évolution » affirme Bertrand Russell dans son '*History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*' (New York, Simon and Schuster, 1945).

— L'entraide et la protection mutuelle entre les membres d'un clan sont si fortes qu'elles vont parfois jusqu'au sacrifice de soi.
— La bravoure des guerriers et le traitement chevaleresque des captifs : les prisonniers de guerre ne sont pas tués.
— Tous les membres d'un clan sont libres, égaux et liés par des relations de fraternité.
— L'acceptation de nouveaux membres dans le clan se fait par le biais d'une cérémonie religieuse. Ces rites religieux se font le plus souvent sous la forme de danses et de jeux. Les idoles sont inconnues.
— Le conseil clanique est composé de représentants des clans (*sachems*). Le conseil décide des questions d'intérêt commun en public, en présence des membres du clan. Les décisions sont adoptées à l'unanimité.[1]

Ravi d'une telle description, Engels s'exclame : « Et c'est une constitution merveilleuse, cette constitution clanique, dans toute sa simplicité enfantine ! Pas de soldats ; pas de gendarmes ni de policiers ; pas de nobles, de rois, de régents, de préfets ni de juges ; pas de prisons ; pas de procès ; tout suit son cours harmonieux. Toutes les querelles et tous les litiges sont réglés par l'ensemble de la communauté concernée, par les membres de la tribu, ou

---

1 Lewis H. Morgan, '*Ancient Society*' (Chicago, C. H. Ken, 1907).
NdA : Sa description se réfère au clan des Iroquois, en Amérique du Nord, qui est considéré comme un modèle classique des premiers clans préhistoriques.

par les clans entre eux. (...) Il ne peut y avoir de pauvres ni de nécessiteux — le foyer communautaire et les clans connaissent leurs responsabilités envers les personnes âgées, les malades et les invalides de guerre. Tous sont égaux et libres — y compris les femmes. Il n'y a pas encore de place pour les esclaves, ni, en règle générale, pour l'assujettissement d'autres tribus. (...) Et le type d'hommes et de femmes qu'une telle société engendre, c'est ce que prouve l'admiration qu'inspirent à tous les Blancs entrés en contact avec des Indiens à la nature intacte et inaltérée, la dignité personnelle, la droiture, la force de caractère et le courage de ces barbares.»[1]

La situation décrite dans le livre de Morgan a également été dépeinte dans les romans de l'un de ses compatriotes, J. Fenimore Cooper, en des images vives et impressionnantes.[2] Il ne fait aucun doute que Ralph Waldo Emerson avait également en tête les Amérindiens lorsqu'il écrivait : «J'ai vu la nature humaine sous tous ses aspects. Elle est partout la même, mais plus elle est sauvage, plus elle possède de vertu.»[3]

L'idéal social de Tolstoï était l'état dans lequel il avait découvert la vie des paysans russes primitifs et dénués de toute corruption.[4] Ici, comme partout ailleurs, les valeurs

---

1 Friedrich Engels, '*The Origin of the Family, Private Properly, and the State*' (New York, International Publishers, 1972), p. 86.
2 James Fenimore Cooper, '*The Complete Works of James Fenimore Cooper*' (New York, G. P. Putnam's Sons, 1893).
3 Ralph Waldo Emerson, '*The Conduct of Life, Nature, and Other Essays*' (Londres, J. M. Dent, & Co., 1908).
4 Léon Tolstoï, '*My Confession*', '*The Complete Works of Count Tolstoy*', trad. Leo Wiener, vol. 13 (New York, AMS Press, 1968), p. 81.

morales et humaines allaient de pair avec un niveau de développement matériel et social très bas.

Dans '*L'Histoire générale de l'Afrique*'[1], l'on découvre des éléments des plus impressionnants sur la culture des peuples africains primitifs. L'on sait, par exemple, que dans les anciens royaumes africains, tous les étrangers — qu'ils soient blancs ou de couleur — jouissaient de l'hospitalité et avaient les mêmes droits que les autochtones. À la même époque, dans la Rome ou la Grèce antique, un étranger était généralement réduit en esclavage. Ce sont de tels éléments historiques, et d'autres, qui ont probablement poussé Léo Frobenius, célèbre ethnologue allemand et fin connaisseur de l'Afrique, à écrire : « Les Africains sont civilisés jusqu'au bout des ongles, et l'idée qu'ils sont des barbares est une fiction européenne. »[2]

L'on doit ici s'interroger sur la nature de ces valeurs similaires que l'on retrouve chez les Amérindiens, les tribus indigènes d'Afrique ou de Tahiti, les paysans russes primitifs, ou même parmi les castes sociales les plus basses en Inde. Quelle est leur origine ? Pourquoi apparaissent-elles au tout début de l'Histoire et diminuent-elles « quantitativement » avec le développement historique ? L'idée iroquoise de protéger les vieillards et les invalides — d'où vient-elle ? Est-elle d'origine animale ? Les diverses formes de « soins » que l'on trouve chez certains animaux sont

---

1 Édité par l'UNESCO (2 volumes sur 8 déjà publiés).

2 NdA : Il est aisé, naturellement, de comprendre que Frobenius a fait ici référence au terme de « civilisation » alors qu'il parlait de la « culture ». Cf. Leo Frobenius, '*The Childhood of Man*', trad. A. H. Keane (New York, Meridian Books, 1960).

toujours fondées sur l'utilité : il n'y a là aucune forme d'humanité.

Morgan termine son célèbre ouvrage par ces mots : « La démocratie dans le gouvernement, la fraternité dans la société, l'égalité et l'éducation générale feront naître un niveau supérieur de société auquel l'expérience, l'esprit et la science ont toujours aspiré. Ce sera là le renouvellement — mais à un niveau bien plus élevé — de la liberté, de la fraternité et de l'égalité des anciens clans. »[1]

Selon Morgan, la liberté, l'égalité et la fraternité des futures sociétés civilisées seront le fruit de trois forces : l'expérience, l'esprit et la science. À l'heure actuelle, au moins deux choses sont certaines : (a) la liberté, l'égalité et la fraternité des communautés primitives ne résultaient ni de l'expérience, ni de l'esprit, ni de la science ; et (b), la période d'expérience, d'esprit et de science qui a suivi la publication du livre de Morgan (en 1877) n'a en aucun cas confirmé ses prédictions.

L'Histoire est écrite par les peuples civilisés et non par les « barbares », et c'est probablement à cette réalité qu'il faut attribuer le préjugé, répandu, selon lequel, dans la barbarie et la civilisation, l'on voit non seulement les deux pôles extrêmes du développement social et technique, mais aussi les opposés du bien et du mal. Si quelqu'un détruit une culture ou commet un génocide, l'on parlera d'acte « barbare » ; à l'inverse, en implorant la tolérance ou l'humanité, l'on demandera à l'autre partie de se comporter « comme une nation civilisée ». Il est étrange que ces préjugés s'obstinent à survivre alors

1 Morgan, '*Ancient Society*'.

même que tant de faits historiques les démentent totalement. L'histoire du continent américain pourrait à elle seule nous permettre de tirer la conclusion inverse. Les Espagnols civilisés (*conquistadors*) n'ont-ils pas détruit de la manière la plus indigne et la plus inouïe, non seulement la culture des Mayas et des Aztèques, mais aussi les peuples mêmes de la région ? Les colons blancs (devrions-nous dire originaires des pays civilisés ?) n'ont-ils pas systématiquement détruit les tribus amérindiennes indigènes et les clans au sujet desquels Morgan écrivait, d'une manière tout à fait sans précédent dans l'histoire moderne ? Jusque dans la première moitié du 19e siècle, le gouvernement américain versait une certaine somme d'argent pour chaque scalp indien. Pendant trois cents ans, la honteuse traite atlantique des esclaves noirs s'est poursuivie, en même temps que le développement de la civilisation euro-américaine, et en tant que partie intégrante de cette dernière, ne s'achevant qu'en 1865. Au cours de cette période, de 13 à 15 millions d'hommes et de femmes libres — le nombre exact ne sera jamais connu — furent capturés dans le cadre d'une véritable chasse à l'homme. Là encore, l'atrocité civilisée faisait face à l'homme primitif libre.

Dans ce contexte, l'on pourrait également mentionner l'impérialisme moderne, à savoir la rencontre entre la civilisation européenne et les peuples prétendument sous-développés, non civilisés ou « moins » civilisés, mais qui se manifesta concrètement, partout, par la violence, la tromperie, l'hypocrisie, l'asservissement et la destruction des valeurs matérielles, culturelles et morales des peuples plus faibles ou primitifs.

Nos préjugés au sujet du Moyen Âge sont essentiellement du même ordre. Le Moyen Âge fut-il réellement le temps des ténèbres et du malheur général ? C'est une question de point de vue. Selon les critères de la civilisation, ce fut très certainement le cas. Aux yeux d'Helvétius, l'un des premiers philosophes matérialistes d'Europe, le Moyen Âge fut l'époque où « les hommes se transformèrent en animaux », et celle où les lois étaient « un chef-d'œuvre d'absurdité ».[1] Il va sans dire que Nikolaï Berdiaev, un philosophe chrétien, et Jean Arp, un peintre, avaient des opinions tout à fait différentes sur la même période historique.[2] Notre image du Moyen Âge est généralement simpliste et unilatérale. Quoique la pauvreté et le manque de confort et d'hygiène aient été omniprésents, les sociétés médiévales étaient néanmoins bien plus compactes sur le plan intérieur. Ce fut le temps d'une vie spirituelle intérieure intense, sans laquelle l'on ne pourrait comprendre les capacités et les aspirations de l'homme occidental. Le Moyen Âge créa des œuvres d'art grandioses et réalisa la synthèse d'une grande philosophie — la philosophie grecque — et d'une grande religion — le christianisme. Le style gothique, « l'une des plus impor-

---

1 Claude Adrien Helvétius, '*De L'Homme*'.

2 NdA : Le peintre affirme ainsi : « Je suis contre les choses mécanisées et les formules chimiques. J'aime le Moyen Âge, ses tapisseries et ses sculptures. » Cf. Jean Arp, '*Arp on Arp: Poems, Essays, Memories*', éd. Marcel Jean, trad. Joachim Neugroschel (New York: Viking Press, 1972). Pour le philosophe, Cf. Nikolaï Berdiaev, '*Man and Machine, The Bourgeois Mind and Other Essays*' (Freeport, NY, Books for Libraries Press, 1966).

tantes créations humaines»[1], est le produit du Moyen Âge. Cette ère, sans progrès scientifique et technique, a donc créé quelque chose qu'Alfred North Whitehead nommait le «progrès qualitatif».[2] S'il se trouve quelque chose de faustien chez l'homme occidental, cet élément a été créé et préparé au cours des grands affrontements spirituels et politiques du Moyen Âge. Sans Moyen Âge, il n'y aurait pas d'ère moderne — du moins pas sous la forme que nous lui connaissons.[3]

L'art et l'Histoire

La culture se trouve, en un sens, hors du temps, hors de l'Histoire. Elle a ses hauts et ses bas, mais elle ne connaît ni développement ni histoire au sens ordinaire du terme. Dans l'art, il n'existe pas d'accumulation de «connaissance» ou d'expérience comme c'est le cas dans la science.[4] De l'ère paléolithique jusqu'à nos jours, l'on ne peut percevoir aucune augmentation de la puissance expressive de l'art que l'on puisse qualifier de développement.

---

1 Kenneth Clark, '*Civilization: A Personal View*' (New York, Harper & Row, 1970).

2 Whitehead, '*The Future of Religion*'.

3 NdA : Nous pensons ici, bien sûr, au Moyen Âge en Europe. Le Moyen Âge, en ce sens, n'a pas existé dans de vastes régions du monde — de l'Inde musulmane à l'Espagne musulmane par exemple, où la civilisation islamique était alors florissante.

4 NdA : Dans la science, tout est différent. La science est basée sur la continuité, de sorte que si elle n'est pas préservée par la mémoire ou l'écriture, il n'existe ni science ni civilisation. Le progrès consiste en la capacité de se souvenir et de poursuivre cette œuvre.

La civilisation, toutefois, a son âge de pierre et son âge atomique. Il n'y a pas de développement similaire dans la culture. Du point de vue de la civilisation, l'âge néolithique est un progrès; du point de vue de l'art, c'est une régression. L'art paléolithique, quoique plus vieux de plusieurs milliers d'années, est à la fois plus impressionnant et plus authentique que l'art néolithique. La poésie a partout précédé la prose. Les hommes chantaient avant de raconter. La poésie n'avait besoin ni d'expérience ni de modèle. L'on verra plus loin que cette même indépendance vis-à-vis du temps se retrouve dans les principales idées morales et religieuses. L'on dispose ainsi des preuves concordantes que chaque religion, à son commencement, était pure et simple, et que ce n'est que plus tard qu'elle a subi une détérioration dans la pratique (c'est la « théorie du pré-monothéisme », telle qu'elle a été avancée par des auteurs comme Lang, Schmidt, Preus, Coppers, etc.).[1] L'on en arrive donc à la conclusion que l'histoire de la culture serait une contradiction conceptuelle, et que seule la chronologie des événements culturels peut être écrite.

Jacques Risler dit à ce sujet : « Dès qu'ils ont été découverts, et cela ne date pas de très longtemps, les reliefs et sculptures égyptiens vieux de 4000 à 5000 ans ont été reconnus comme dotés d'une réelle valeur. De nombreux

---

1 Cf. Andrew Lang, '*The Making of Religion*' (New York, AMS Press, 1968); Wilhelm Schmidt, '*The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*', trad. H. J. Rose (New York, Cooper Square Publishers, 1972); et James S. N. Preus, '*From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*' (Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1969).

artistes contemporains trouvent leur inspiration dans les anciens reliefs gravés sur les murs des tombes et dans les tendres figures d'argile, de marbre, d'or ou d'albâtre. Cet art est tantôt tendre et raffiné (époque de Thotmose II et III), tantôt monumental et puissant (époque de Khéops), tantôt réaliste et moins symbolique (époque d'Akhénaton).»[1]

D'un point de vue civilisationnel, au moment de sa découverte par les Européens, l'Amérique avait cinq à six mille années de retard sur l'Ancien Monde. Elle n'avait même pas atteint son âge du Fer.[2] Toutefois, cette mesure du temps ne peut évidemment pas s'appliquer à l'art américain. À Bonampak, le temple qui abrite les peintures les plus anciennes du continent américain, l'on rencontre des fresques d'une beauté exceptionnelle. Une grande exposition de sculptures mayas qui s'est tenue à Paris en 1966 a fourni une bonne illustration de cette riche culture qui n'a pas eu «le temps» de devenir une civilisation. Un visiteur de cette exposition a ainsi fait le commentaire suivant :

«Cet art sérieux et raffiné, dont le champ d'expression s'étend d'une admirable simplicité à un style ornemental très baroque, est resté un mystère jusqu'à nos jours. Personne n'a réussi à expliquer comment il a surgi, quelque part vers le 4e siècle, dans les forêts du Peten et du Chiapas, déjà perfectionné, avec ses centres dédiés aux rites religieux à l'architecture imposante, ses temples sur

1 Jacques Risler, '*La civilisation arabe*'.

2 H. G. Wells, '*Short History of the World*', Rev. éd. (New York, Pelican Books, 1946).

des pyramides, sa sculpture ornementale, son écriture hiéroglyphique. L'exposition parisienne de sculptures mayas en comprend de très beaux exemples : il s'y trouve des bas-reliefs et des statuettes en pierre et des masques en marbre artificiel qui affichent la blancheur de l'apparition et qui semblent vouloir nous transmettre le message de siècles révolus. (...) Nous avons pu remarquer deux tendances presque totalement opposées dans la sculpture des Mayas : l'une où l'on réalise des bas-reliefs et des stèles, et l'autre où les têtes dominent. Dans le premier cas, il s'agit d'un art cérémoniel basé sur tout un ensemble de conventions. (...) Cet art cérémoniel contraste fortement avec la plus grande simplicité des têtes, notamment celles en marbre artificiel. Un tel masque, douloureux et calme à la fois, dépasse largement le réalisme ; il semble cependant être un portrait. Deux autres têtes aux éléments plus expressionnistes, réalisées dans le style baroque des « grotesques », apportent une note vivante à cette collection d'une beauté unique. »[1]

Aux yeux de Nietzsche, le drame hellénistique — la tragédie — représente la plus haute réalisation de l'art, et la culture humaine sous sa forme la plus élevée ne peut se comprendre que dans ce que nous nommons la culture hellénistique.[2] « Aucun des poètes modernes n'a atteint la

1 Extrait d'un compte rendu de l'exposition susmentionnée à Paris, publié dans le Nouvel Observateur.

2 Cf. le premier ouvrage de Friedrich Wilhem Nietzsche, '*The Birth of Tragedy from the Spirit of Music and the Genealogy of Morals: An Attack*', trad. Francis Golffing (Garden City, NY, Doubleday, 1956). Une parole similaire nous vient de Marx, car les œuvres d'art antique représentent à ses yeux « des normes et modèles inatteignables ».

grandeur d'Homère ou des tragédiens grecs classiques.»[1] L'énigme est complète : c'est à l'aube de la civilisation humaine que l'art a atteint son apogée. Pour Hegel, la Grèce antique était «l'âge d'or de la philosophie»[2], et Roger Caillois écrivait : «Pour ce qu'il en est de la philosophie, j'en arrive souvent à la conclusion, comme beaucoup d'autres, qu'elle n'a pas fait le moindre progrès après Platon. La raison en est peut-être qu'il est dans la nature de l'art de ne pas continuer : il semble qu'il recommence toujours à zéro.»[3] Les écrits éthiques de Cicéron, par exemple '*De amicitia*' ou '*De finibus bonorum et malorum*', sont toujours pertinents de nos jours, tandis que ses travaux sur l'organisation du travail ou les systèmes étatiques — des sujets typiques de la civilisation — sont un anachronisme complet.[4]

Submergé par son plaisir visuel, Marx semble ne pas comprendre le sens véritable et profond de sa déclaration. La culture n'est-elle pas le reflet de la civilisation et de sa superstructure ? Si tel est le cas, comment peut-on parler de «modèles inatteignables» existant déjà dans la société antique esclavagiste ?

1 André Maurois, '*The Art of Writing*', trad. Gerard Hopkins (New York, Dutton, 1960).

2 Georg W. F. Hegel, '*Lectures on the History of Philosophy*', trad. E. D. Haldane et Frances H. Simson (New York, Humanities Press, 1963).

3 Roger Caillois et Gustave Edmond Von Grunebaum, '*The Dream and Human Societies*' (Berkeley: University of California Press, 1966). Cette publication est basée sur les actes du Colloque international sur «Le rêve et les sociétés humaines», parrainé et organisé par le Near Eastern Center, University of California et tenu au Cercle Culturel de Royaumond, Abbaye de Royaumond, Arnières-sur-Oise, du 17 au 23 juin 1962.

4 Marcus Tullius Cicero, '*De finibus bonorum et malorum*', trad. H. Rackham (Londres, W. Heinemann, 1914) ; '*De senectute, de amicitia,*

'*De Rebus Bellicis*', un livre d'un auteur romain inconnu qui contenait d'intéressants croquis d'équipements militaires, n'a qu'une valeur historique, mais l'on ne peut en dire autant du livre de Sénèque '*De la vie heureuse*' ou des vers de Virgile. La harpe, ou un précurseur direct de cet instrument, date du 3e millénaire avant J.-C. Le Manydshu, une anthologie de poèmes japonais des 7e et 8e siècles qui contient un millier de poèmes (pour la plupart lyriques), est considéré aujourd'hui encore comme l'un des chefs-d'œuvre de la poésie mondiale.[1] Même au 10e siècle (le «point le plus bas» de la nuit médiévale), l'art atteignait la perfection et créait des œuvres d'une beauté et d'une harmonie inégalées. «Ces gigantesques collines de pierre émergeaient au beau milieu d'un assemblage de petites maisons.»[2] Les tragédies de Sophocle et d'Eschyle peuvent être situées à n'importe quelle époque ; seuls les costumes doivent être changés. Euripide a écrit '*Les Troyennes*' ; Sartre a écrit une pièce du même nom en adaptant la première. Ainsi, dans

---

de divinatione', trad. William Armistead Falconer (Londres, W. Heinemann, 1964).

1 '*The Manydshu, The Nippon Gakujutsu Shinkokai Translation of One Thousand Poems with the Texts in Romaji*', éd. Donald Keene (Londres, Columbia University Press, 1965).

2 NdA : «Pour les historiens, le 10e siècle est aussi sombre et barbare que le 6e siècle. La raison en est qu'ils le considèrent du point de vue de l'histoire politique et du monde de l'écrit. Si nous lisons ce que Pouchkine appelait le 'Livre de l'Art', nous aurons une tout autre impression car, contre toute attente, le 10e siècle créa des œuvres qui étaient aussi brillantes et techniquement réussies, et même aussi belles, que n'importe quel autre siècle. (...) Le nombre d'œuvres d'art est surprenant.» (Kenneth Clark, '*Civilization*', p. 34)

l'art, deux artistes séparés par vingt siècles peuvent être les coauteurs d'une même œuvre ; nous écrivons ainsi : '*Les Troyennes*' d'Euripide & Sartre.[1] Ceci n'est pas possible en science. Que reste-t-il de la physique d'Aristote, de l'astronomie de Ptolémée, ou de la médecine de Claude Galien ? En évoquant deux des livres d'Aristote dans le domaine de la science, '*La physique*' et '*Du ciel*', Russell affirme qu'à la lumière de la science moderne, pas une seule phrase de l'un ou l'autre de ces ouvrages n'est valide et recevable de nos jours.[2] Dans '*Du ciel*', par exemple, Aristote explique que les choses qui se trouvent sous la lune sont sujettes à naître et à se décomposer, tandis que tout ce qui se trouve au-dessus de la lune est incréé et indestructible. Citons encore l'explication d'Aristote sur la gravité, à savoir que chaque chose a sa « position naturelle » et une « position empruntée » : lorsqu'une pierre tombe, elle aurait donc tendance à prendre la position naturelle d'une pierre — la surface de la Terre.[3] Comment cette théorie peut-elle se défendre face à celle de Newton?

L'art coule de la partie sous-développée vers la partie développée du monde. Il va de l'Est vers l'Ouest, ou du Sud vers le Nord. La science suit la direction opposée. Les choses se déplacent de la direction où se trouve la charge supérieure vers celle où se trouve la charge inférieure. La musique orientale, la musique folklorique hindoue, les

---

1 '*Les Troyennes*', adapté par Jean-Paul Sartre, trad. Ronald Duncan (New York, Knopf, 1967).

2 Bertrand Russell, '*A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*' (New York, Simon and Schuster, 1945).

3 Aristote, '*Du ciel*', trad. W. K. C. Guthrie (Londres, W. Heinemann).

danses et les chants africains, l'art de l'Océanie pénètrent l'Occident.[1] L'art de l'Océanie, une région considérée comme l'une des plus sous-développées au monde, a ainsi trouvé sa place dans les galeries d'Europe et d'Amérique aux côtés d'œuvres d'art similaires provenant des régions dites « culturelles » du monde.

La civilisation occidentale est assez peu « protégée » contre l'épidémie de cet art original. La découverte de l'art africain a fortement influencé le développement de l'art européen et américain moderne, et peut même être considéré comme étant, dans une certaine mesure, l'une des sources du mouvement artistique révolutionnaire en Occident. Dans le même temps, une comparaison sérieuse entre la science, l'économie, la technologie ou l'organisation sociale européennes et, par exemple, africaines est presque sans intérêt. Elie Faure affirme qu'un masque africain de Côte d'Ivoire et une fresque du plafond de la chapelle Sixtine provoquent la même excitation « senso-

---

1 NdA : C'est ce qu'indique l'extrait suivant d'un carnet de voyage en Afrique : « Les galeries d'art les plus connues du monde ont commencé ces derniers temps à considérer comme des pièces remarquables les oppositions imaginatives sculptées dans l'ébène qui sont réalisées spontanément par les jeunes comme les anciens de la tribu Makondé, qui vivent sous les toits de canne de leurs modestes maisons, le long des routes autour de Dar es-Salaam. (...) Avec une ingéniosité sans précédent, ces artistes dépeignent dans leurs figures d'ébène la lutte entre le bien et le mal, le lien étroit entre la naissance et la mort, la joie et la tristesse, le conflit et l'harmonie. (...) Les autres peuples de Tanzanie les respectent grandement, tant pour leur art que pour une croyance profondément ancrée selon laquelle les membres de la tribu Makondé possèdent le terrible art et le pouvoir des anciens sorciers. »

rielle».[1] Le Festival international d'art africain, qui s'est tenu à Dakar en 1966 et auquel ont participé des groupes issus de trente-neuf pays, a été un événement de premier ordre dans le domaine de la culture. Parallèlement, une foire industrielle et commerciale des pays du continent africain n'aurait même pas été remarquée. Si l'Afrique est sous-développée du point de vue de la science et de la technologie, elle ne l'est en aucun cas dans le domaine de l'art, car l'art ne connaît pas les termes «développé» ou «sous-développé». L'Afrique noire est une véritable superpuissance dans le domaine de la musique populaire, de l'art et de la danse.

Les jungles intérieures de l'Irian-Jaya sont probablement les musées naturels les mieux préservés de la culture humaine préhistorique. Là, la civilisation n'a pas dépassé l'âge de pierre, mais qu'en est-il de la culture? La réponse à cette question nous est donnée par un missionnaire qui a passé plus de vingt ans sur place : «Le sentiment de la beauté est fortement développé chez ces peuples primitifs et leurs œuvres artistiques sont d'une qualité exceptionnelle. Il existe quelques livres sur ce sujet, mais ils sont loin de rendre compte de toute la variété et de la richesse des idées et des formes. Il s'y trouve de merveilleuses sculptures en pierre et en bois, des peintures, des gravures et des statuettes d'une beauté exceptionnelle. Leurs complexes danses chorégraphiées, dans des costumes fantastiques, forment des spectacles incroyables.»

---

1 Élie Faure, '*History of Art*', trad. Walter Pach, vol. 5: '*The Spirit of the Forms*' (Londres, Harper & Brothers, 1930).

Les scientifiques n'appartiennent qu'à leur temps ; les poètes appartiennent à tous les âges.

L'éthique et l'Histoire

La culture est un sujet statique sur le *pourquoi* de notre vie ; la civilisation est un progrès continu sur le *comment* de notre vie. L'une correspond à la question du sens de la vie, l'autre à la question de la manière dont nous vivons. La civilisation peut être représentée par une ligne ascendante qui part de la découverte du feu, en passant par le moulin à eau, le fer, l'écriture et le moteur, jusqu'à l'énergie atomique et le voyage cosmique. La culture, en revanche, est une recherche, un retour en arrière, un nouveau départ. L'Homme en tant que sujet de la culture, avec ses défauts et ses vertus typiques, ses doutes et ses maladresses, avec tout ce qui fait son être humain intérieur, prouve son exceptionnelle permanence et, pourrait-on dire, sa quasi-inchangeabilité.

Tous les dilemmes, toutes les questions morales d'aujourd'hui, étaient déjà connus en éthique il y a plus de deux mille ans. Tous les grands maîtres de l'humanité, qu'ils soient prophètes comme Moïse, Jésus et Muhammad, ou non, comme Confucius, Bouddha, Socrate, Kant, Tolstoï et Martin Buber, couvrant une période allant du 6e siècle avant J.-C. à nos jours (Martin Buber étant mort en 1965) ont enseigné fondamentalement la même morale. Les vérités morales sont constantes, à la différence des règles

relatives aux ordres sociaux et aux modes de production.[1] La raison en est que l'énigme a été établie au moment de la création, lors du « prologue céleste », dans cet acte qui précède toute l'histoire humaine. L'intelligence, l'éducation, l'expérience ne nous aident pas, en soi, à approcher ou à mieux comprendre tout cela. Jésus a prononcé sa vérité alors qu'il n'était qu'un enfant, et il avait à peine plus de trente ans lorsqu'il a été condamné. Il n'a eu besoin ni de connaissance ni d'expérience pour énoncer ses grandes vérités capitales sur Dieu et sur l'Homme, car ces vérités ne peuvent être atteintes par la connaissance ou l'expérience. Ne sont-elles pas « cachées aux sages et aux savants et révélées aux petits » ?[2]

Les commandements moraux fondamentaux ne sont pas influencés par le temps, le lieu, ni les circonstances sociales. En dépit de grandes différences dans les degrés de développement des divers systèmes sociaux et politiques, et même dans leurs croyances et symboles religieux, l'on rencontre ainsi une étonnante conformité des principes moraux à travers le monde.[3] Épictète et Marc-Aurèle, l'un esclave et l'autre empereur, prêchaient les mêmes enseignements moraux, et quasiment dans les

---

1 NdA : Dans le monde « réel », tout est à l'opposé : « Le changement est la loi de la vie économique. » Cf. John Kenneth Galbraith, '*The New Industrial State*' (Boston: Houghton-Miffin, 1967).

2 Évangile selon Luc, 10/21.

3 NdA : « Quoi que les gens parlent différemment de ce qu'est Dieu, ils comprennent néanmoins toujours de la même manière ce que Dieu leur demande. » (Léon Tolstoï, "*Thoughts on God,*" *The Complete Works of Count Tolstoy*, trad. Leo Wiener, vol. 16, New York, AMS Press, 1968)

mêmes termes.[1] Les différences de compréhension du bien et du mal, du permis et de l'interdit, nous ne les trouvons que dans des questions de moindre importance. Les exemples habituellement proposés pour montrer la dépendance des normes morales à l'égard des circonstances historiques et autres ne concernent jamais les grands principes moraux, mais uniquement les éléments liés au comportement formel. Dans les questions les plus importantes, cependant, l'on trouve une concordance remarquable, et même une nature identique.[2]

Cette affirmation peut être vérifiée par le célèbre « impératif catégorique» de Kant. Ce principe, que l'on retrouve également chez les penseurs antiques, a été pour la première fois défini par Kant dans ses '*Fondements de la métaphysique des mœurs*', de la manière suivante : « N'œuvrez que d'après le principe dont vous pouvez

1 Marcus Antonius Aurelius, '*Meditations*', trad. A. S. L. Farquharson (Londres, Dent, 1967); et Titus Lucretius Carus, '*The Discourses of Epictetus*', trad. George Long (Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1955).

2 NdA : Certains de ces principes sont : dire la vérité; réprimer la haine; être simple et modeste; considérer les autres comme ses égaux; aspirer à la liberté; défendre ses droits et ceux des autres; gagner son propre pain; respecter le travail des autres; respecter les parents et les aînés; tenir ses promesses et ses obligations; protéger les faibles; être amical avec les gens; ne pas se réjouir du malheur et de l'échec des autres; ne pas envier le bonheur et la réussite des autres; ne pas être vaniteux et ne pas se comporter avec arrogance; être patient dans la douleur; ne pas flatter les puissants; ne pas opprimer les faibles; ne pas respecter les gens pour la couleur de leur peau, leur richesse ou leur origine; avoir sa propre opinion; être modéré dans les plaisirs; ne pas être égoïste; et ainsi de suite. Ces principes varient-ils « selon les circonstances du système économique »?

vouloir qu'il devienne une loi générale», puis, plus tard, dans la '*Critique de la raison pure*' : «Œuvrez de telle sorte que le principe de votre volonté puisse servir à tout moment de principe de législation générale.»[1] Thalès, l'un des «Sept sages» de la Grèce antique (né en 624 av. J.-C.), lorsqu'on lui demanda comment mener une vie des plus vertueuses, répondit : «En ne faisant pas ce pour quoi nous réprimandons les autres.»[2] Pittacos de Mytilène, un autre des «Sept sages», exprimait le même principe dans les termes suivants : «Ne fais pas ce pour quoi tu blâmes les autres»[3]; et Cicéron, de la Rome antique, disait : «Tout ce que tu critiques chez les autres, tu dois éviter de l'accomplir toi-même.»[4] Le penseur juif Hillel, qui vécut en Palestine à peu près à la même époque que Jésus, répondit ainsi à un polythéiste qui lui demandait de lui expliquer brièvement l'essence de la religion : «Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à tes voisins. Toute la Torah se rapporte à cela; tout le reste n'est que commentaire.»[5] La même sagesse fut enseignée en Chine par Confucius, contemporain de Bouddha et de Pythagore : «Ce que je ne veux pas que l'on me fasse

---

1 Emmanuel Kant, '*Foundations of the Metaphysics of Morals*', trad. Lewis White Beck (Indianapolis, Bobbs-Meirill, 1969); '*The Critique of Pure Reason*', trad. J. M. D. Meiklejohn (Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1955).

2 Diogenes Laertius, '*Lives of Eminent Philosophers*', trad. R. D. Hicks (Londres, W. Heinemann, 1959), I, 36.

3 *Ibid.*

4 Cicéron, '*De finibus bonorum et malorum*'.

5 ‹*Part Sabbath, The Babylonian and Jerusalem Talmud*', trad. A. Ehrman (Jerusalem, El'Am, 1965).

à moi-même, je ne le fais pas aux autres.»[1] Et le même principe fut exprimé par Jésus dans ses célèbres paroles : «Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux.»[2]

Cette brève histoire de «l'impératif catégorique» prouve que ce grand principe moral n'a en réalité pas d'histoire du tout : il n'existe que des variations dans la forme, mais l'essence est la même.

L'artiste et l'expérience

Il n'y a pas d'évolution dans la vie de l'art, pas plus qu'il n'y a d'évolution dans la vie d'un artiste. Chaque artiste part de zéro, comme si aucun homme n'avait jamais rien créé avant lui. Il n'utilise tout simplement l'expérience de personne d'autre que la sienne propre. L'expérience des autres — l'accumulation d'expériences — est une condition ou un postulat de la science. L'expérience d'autrui utilisée dans l'art, en revanche, implique l'imitation, la répétition, l'académisme — en un mot, la mort de l'art.

Picasso a peint pendant soixante-dix ans, et au cours de cette période, il est passé par plusieurs phases : cubiste, néo-cubiste, impressionniste, surréaliste et néo-réaliste. Cependant, l'on ne peut parler d'une quelconque évolution ou d'une quelconque forme d'amélioration. Comme toute culture, ce parcours fut également un drame fait de recherche et d'errance continues et constantes.

---

1 Lun-Yu, '*Thoughts and Talks of Confucius*'.

2 Évangile selon Luc, 6/31.

Quant à ce caractère créatif, inexpérimenté ou non historique, spécifiquement humain, de l'art, l'on peut considérer quelques éléments intéressants. Il existe, par exemple, une science pour adultes et une science pour enfants. La compréhension de la science, sa reproduction et son utilisation dans la pratique dépendent de l'éducation, de l'âge et de l'expérience. Il n'existe toutefois pas de musique pour adultes qui soit distincte de la musique pour enfants. Des expériences effectuées avec des œuvres de Bach, Mozart, Beethoven, Debussy et Chopin ont montré que les enfants, tout comme les adultes, comprennent ou ne comprennent pas la musique classique. Le célèbre cycle de 32 sonates de Beethoven, le meilleur en son genre de toute l'histoire de la musique, est utilisé à la fois comme un outil d'enseignement pour les jeunes étudiants et comme une pièce de musique jouée par les pianistes les plus sérieux et expérimentés. Picasso a peint à l'âge de deux ans, avant même de savoir parler correctement. Le poète Ovide parlait en hexamètres quand les autres enfants commençaient à peine à prononcer leurs premiers mots. Mozart donnait des concerts à l'âge de six ans. Ainsi, l'art n'est pas une connaissance ; c'est une compréhension, mais du cœur, de l'amour, de la simplicité de l'âme. « Nombre de paysans, lorsqu'ils ont achevé leur travail quotidien, prennent un morceau de bois et y taillent des sculptures. Ils n'ont pas besoin pour cela de dix années d'apprentissage académique. Je veux dire que l'art est accessible à tous, qu'un talent ou une éducation particulière ne sont pas nécessaires. »[1] Une telle notion

---

1 Andreas Franzke, '*Dubuffet*', trad. Robert E. Wolf (New York: Abrams, 1981).

nous rappelle Tolstoï et son école de Yasnaya Polyana, où il avait l'habitude de discuter exclusivement avec les enfants des questions religieuses et éthiques les plus profondes.[1] La compréhension de l'art, de la religion et de l'éthique ne vient pas de l'intellect et de la logique, mais de l'intérieur. La raison ne se tient pas ici contre une autre raison, mais le cœur et l'âme contre un autre cœur et une autre âme.

Les éléments qui viennent d'être évoqués renversent donc notre compréhension établie du « développement » de la culture humaine. La culture ne connaît pas de développement, et l'Homme est une constante de l'histoire du monde.



---

1 NdA : «Avec des groupes d'enfants de Yasnaya Polyana, Lev Nikolaevich Tolstoï discutait des questions les plus importantes de la vie humaine qui, après avoir été débattues avec ses disciples, devenaient claires aux yeux de tous. (...) Chaque pensée était discutée, élaborée, expliquée, simplifiée, puis écrite par L. Nikolaevich. Sous une telle forme, elle était accessible à la raison de chaque homme.» Cf. Petrov, '*Tolstoï*'.

Chapitre VI : Drame et utopie

La société idéale

Le mal provient-il de l'intérieur, des profondeurs obscures de l'âme humaine, ou de l'extérieur, des conditions objectives de la vie humaine? Cette question divise l'ensemble des hommes en deux grands groupes : les croyants et les matérialistes. Pour les croyants, l'ensemble du bien et du mal se trouve dans l'Homme — d'où le refus de la violence, parce qu'elle est dirigée vers l'extérieur, qu'elle est un combat contre un mal imaginaire, inexistant. La violence doit être dirigée vers nous-mêmes, à l'intérieur, sous la forme du repentir ou de l'ascétisme. Affirmer que le mal est extérieur, que l'Homme n'est mauvais que parce que les conditions dans lesquelles il vit sont mauvaises, que des changements dans ces conditions de vie entraîneraient des changements chez l'Homme, insister sur le fait que l'Homme n'est que le résultat de circonstances extérieures à lui, est, du point de vue religieux, l'idée la plus impie et la plus inhumaine qui soit jamais apparue dans l'esprit humain. Une telle opinion dégrade l'Homme à l'état de chose, d'exécutant impuissant de

forces extérieures, mécaniques, inconscientes. Le mal se trouve dans l'Homme, ou le mal se trouve dans l'environnement social : voilà deux affirmations qui s'excluent mutuellement. Elles correspondent à deux autres phénomènes opposés et incompatibles : le drame et l'utopie.[1]

Le drame est un événement qui se produit dans l'âme humaine, tandis que l'utopie est un événement qui se produit dans la société humaine. Le drame est la forme d'existence la plus élevée qui soit possible dans notre univers. L'utopie est un rêve, ou une vision, d'un paradis sur Terre. Il n'y a pas de drame dans une utopie et, inversement, il n'y a pas d'utopie dans un drame — c'est-à-dire un antagonisme entre l'Homme et le monde, ou entre un individu et la société.[2]

Dans '*La République*' de Platon, l'on peut lire :

«Imaginons les fondements de la République : ces fondements seront nos besoins. (...) Mais comment la République va-t-elle satisfaire tous ces besoins? Ne faudrait-il pas que certains travaillent dans l'agriculture et que d'autres soient bâtisseurs ou tisserands? (...) Chacun

---

1 NdA : Le terme «utopie» est ici utilisé dans son sens premier, comme la vision d'un système idéal de société humaine selon l'exemple d'une communauté animale parfaite : ruche, essaim, fourmilière, etc.

2 NdA : Cet antagonisme entre le drame et l'utopie n'est pas théorique. Durant la «Révolution culturelle chinoise», le théâtre a presque entièrement disparu, car le drame en a été exclu : les pièces montrant la vie personnelle ou familiale étaient interdites, et les héros étaient dépeints comme des êtres parfaits, sans aucun défaut ni la moindre faille. Cette représentation en noir et blanc excluait tout conflit intérieur — et tout drame.

doit accomplir pour les autres le travail que lui seul peut faire. (...) Les guerriers doivent être sévères envers l'ennemi et bienveillants envers leurs amis. Pour posséder ces deux qualités — la rudesse et la bonté —, ils doivent aussi être des philosophes, car ils doivent être capables de faire la différence entre amis et ennemis. Afin d'être de bons protecteurs de l'État, ces guerriers doivent être éduqués. (...) Les dirigeants sont autorisés à mentir dans l'intérêt de l'État, mais les autres n'en ont pas le droit. (...) Puisque les assujettis doivent obéir à leurs supérieurs, tous les passages des livres disant le contraire doivent être rejetés, tandis que les dieux et les héros doivent être dépeints comme de la plus grande noblesse. (...) Tous les airs tristes, doux et paresseux doivent être interdits et remplacés par des chants virils et des marches guerrières. (...) Il doit être interdit de boire. (...) Un citoyen ne doit pas être malade, ou sous traitement médical, car il cause ainsi un préjudice à l'État. Il doit travailler ou mourir. (...) Il est donc bon qu'un homme qui est malade depuis longtemps se suicide. (...) L'éducation doit aider au choix des dirigeants et des guerriers, et leurs fils, à moins qu'ils ne soient aptes à ces emplois, doivent être renvoyés à la classe des producteurs. Avec un tel système d'éducation, chaque génération future sera meilleure que la précédente, de la même manière que nous obtenons une meilleure lignée de plantes et d'animaux par la culture sélective.»[1]

---

1 Platon, '*La République*', trad. Paul Shorey (Londres, W. H. Heinemann, 1946).

Le mécanisme de l'utopie est inhumain, mais parfait. Si la liberté est l'essence du drame, l'ordre et l'uniformité sont les deux éléments fondamentaux de l'utopie.

Au début du 16[e] siècle, Thomas More publia son petit livre — qui ferait date — sur l'état idéal de l'île d'Utopie. La seconde partie du livre est la plus intéressante pour notre propos, et nous allons donc en résumer ici rapidement le contenu. L'île d'Utopie a la forme d'une demi-lune, avec 54 grandes villes identiques en termes de taille et de mode de vie. Les villes sont entourées de zones rurales, avec des maisons et des outils agricoles. Les travailleurs agricoles sont organisés en communautés de 40 membres chacune, avec un hôte et une hôtesse à leur tête. Chaque communauté reçoit deux esclaves. Chaque année, vingt membres de chaque communauté agricole retournent à la ville après avoir passé deux ans à la campagne, et vingt nouveaux membres venus de la ville les remplacent à la campagne, où ils passeront une période de deux ans. Ainsi, il n'y a donc pas de travailleurs agricoles permanents. Les poulets sont élevés sans poules, dans une sorte de couveuse. Chacun s'efforce de produire plus que ce qui est nécessaire pour sa ville, afin que le surplus puisse être partagé entre les autres villes. Un grand nombre de citoyens aident à la récolte, pour qu'elle soit la plus rapide possible. Leur capitale, Amaurotu, se trouve sur un fleuve, près de la mer; elle dispose d'un système d'approvisionnement en eau et est fortifiée. Les maisons sont parfaitement propres et alignées de part et d'autre des rues qui sont toutes de la même largeur (trente pieds). Les portes ne sont pas fermées à clé, car il n'y a pas de propriété privée, et les logements sont échangés tous

les dix ans par un système de tirage au sort. Les citoyens prennent soin de leurs jardins, et certains blocs de maison rivalisent en matière de jardinage. Tous — hommes et femmes — doivent apprendre un métier, les principaux étant la maçonnerie, la forge, le travail du bois, et le traitement de la laine et du lin. Chaque famille confectionne ses propres vêtements, qui sont les mêmes sur l'ensemble de l'île et qui ne diffèrent que par l'âge, la saison, le sexe et le statut marital. Tous les habitants d'Utopie suivent le métier de leurs pères. Leur journée de travail est de six heures : ils travaillent trois heures le matin, puis trois heures l'après-midi après le déjeuner, qui est un temps de repos de deux heures. Ils se couchent tous à huit heures du soir et dorment huit heures. Au travail, ils portent des vêtements en cuir qui tiennent sept ans. Chaque ville compte 600 familles, de 10 à 16 membres chacune, avec à leur tête le magistrat, généralement l'aîné de la famille. Les familles veillent à ne pas devenir trop grandes ni trop petites. Si elles ont trop de membres, l'excédent est distribué aux familles qui ont un nombre de membres plus réduit. Chaque unité de 30 familles est dotée d'une immense maison dans laquelle vit le phylarque et où tous se rendent, convoqués par une trompette, pour manger ensemble. Les familles ont le droit de prendre leurs repas à la maison, mais ceci est perçu comme déshonorant ; de plus, préparer la nourriture est considéré comme une perte de temps. Les citoyens d'Utopie ne peuvent voyager dans le pays qu'avec la permission du gouvernement.[1]

---

1 Sir Thomas More, '*Utopia*', trad. Paul Turner (Baltimore, Penguin Books, 1965).

La ressemblance avec ce qui se passe dans certaines sociétés actuelles est plus qu'évidente : la limitation de la liberté « dans l'intérêt de la société », le culte des chefs, la discipline sociale, l'abolition de la famille et des relations parentales, l'art au service de l'État, la sélection darwinienne, l'euthanasie, l'éducation sociale (et non familiale), la suprématie de l'État sur l'individu, l'acceptation du progrès technique, l'égalité des sexes dans la division sociale du travail, le nivellement de la propriété, le travail physique de masse volontaire, la compétition, le collectivisme, l'uniformité, la censure, etc.

Le drame se préoccupe de l'Homme ; l'utopie, du monde. Dans l'utopie, l'immense monde intérieur de l'Homme est réduit au statut d'un auxiliaire fictif. Puisque les hommes n'ont pas d'âme — et c'est là le postulat de toute utopie —, il n'existe pas de problèmes humains ou moraux dans l'utopie. Les hommes y fonctionnent ; ils ne vivent pas. Ils ne vivent pas, parce qu'ils n'ont pas de liberté. Le citoyen n'y a pas de personnalité, de caractère ; il a, en lieu et place, une « psychologie » qui dépend de sa fonction dans le processus de production, c'est-à-dire dans la reproduction de sa propre vie. Le « bien » et le « mal » n'ont aucun sens pour lui. Il n'existe pas une seule utopie — le prétendu socialisme scientifique compris — qui traite des questions morales. L'utopie est au-delà du bien et du mal. Tout correspond à un plan, à un schéma, à un mécanisme.

L'aboutissement final de l'Histoire, selon Marx, est le communisme, l'abondance de produits pour tous — un

épanouissement matériel complet.[1] Selon Hegel, toutefois, le sens ultime de l'Histoire est le triomphe de l'idée de liberté — ou, en d'autres termes, du drame.[2] Le socialisme est une projection des lois du monde physique sur la vie humaine et sociale. Dans la vision communiste de la paix éternelle (ou d'une société sans classes), l'aboutissement du développement est représenté par des images du monde physique, de son avenir lointain dans l'état d'entropie. Une société sans classes, c'est la loi de l'entropie de Clausius projetée sur la vie sociale. La religion, à l'inverse, voit à la fin de toute chose, non l'entropie, ou la paix éternelle, mais le Jugement dernier — non pas l'égalité totale et l'équilibre général, mais le drame.

Le drame est donc, à la fois fondamentalement et historiquement, une suite de la religion, tandis que l'utopie est une forme de science. En écrivant un livre sur la sociologie, Lambert Quételet lui a donné un titre assez logique : «*Physique sociale*». Chaque enseignement sur la société est une suite soit de la physique, soit de la zoologie.

Il existe des utopies politiques, qui débutent avec Platon et se poursuivent par Thomas More, Tommaso Campanella, François Fourier, Saint-Simon, Robert Owen

---

1 '*Marx and Engels on Malthus: Selections from the Writings of Marx and Engels Dealing with the Theories of Thomas Robert Malthus*', éd. Ronald L. Meek, trad. Dorothea L. Meek (Londres, Lawrence and Wishart, 1953).

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, '*Lectures on the Philosophy of History*', trad. G. Sibree (Londres, H. G. Bohn, 1944).

et Marx.[1] Cependant, nous devrions également inclure ici la science-fiction, à commencer par '*La Nouvelle Atlantide*' de Francis Bacon.[2]

La technologie et le prétendu progrès constituent et développent chaque jour un formidable mécanisme scientifique et technique dans lequel l'Homme perd inévitablement son individualité et devient une simple part de ce mécanisme. Aldous Huxley perçoit l'homme du futur comme un homme artificiel, un produit de la technologie créé par l'Homme lui-même. Grâce aux progrès de la génétique, l'embryon humain sera traité dans d'immenses laboratoires selon un modèle prédéterminé. La science permettra de créer des êtres humains totalement identiques, des « copies ». Ils n'auront pas de personnalité mais, en lieu et place, des « propriétés optimales ».[3] Le Dr David Klein, directeur de l'Institut de génétique médicale de l'Université de Genève, a mené des expériences dans lesquelles le noyau d'une cellule d'un œuf de grenouille est retiré et remplacé par le noyau d'une autre cellule de grenouille, ce qui confère au nouvel embryon les pro-

---

1 Sir Thomas More, '*Utopia, in Ideal Commonwealths*', éd. Henry Morley (New York, Kennikat Press, 1968); Tommaso Campanella, '*Civitas solis, in Famous Utopias*', éd. Charles M. Andrews (New York, Tudor Publishing Company, 1937); Francois Marie Charles Fourier, '*The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction*', trad. Jonathan Beecher et Richard Bienvenu (Boston, Beacon Press, 1971); et Robert Owen, '*A New View of Society and Other Writings*' (Londres, J. M. Dent and Sons, Ltd., 1927).

2 Francis Bacon, '*The Advancement of Learning and New Atlantis*' (Londres, Oxford University Press, 1966).

3 Aldous Huxley, '*Brave New World*' (Londres, Chatto and Windus, 1932).

priétés génétiques souhaitées. Lorsque ce processus sera perfectionné, d'ici environ 40 à 50 ans, il sera possible, selon le Dr Klein, de produire des animaux, mais aussi des êtres humains, avec des propriétés prédéterminées. Ces exemples idéaux pourront être identiques les uns aux autres. Aldous Huxley porte les perspectives de l'utopie technique au niveau de l'absurde : « En l'an 2500, écrit-il ironiquement, la Terre sera gouvernée par le 'meilleur des mondes', dont les principes seront l'Égalité, l'Identité et la Stabilité. La biologie sera la principale science de ce monde, et elle permettra d'obtenir, à partir d'incubateurs, des personnes semblables et standardisées, des milliers de jumeaux qui travailleront sur les mêmes machines et rempliront les mêmes fonctions.»[1]

Dans ce «monde merveilleux», il n'y aura ni péché ni pécheurs. Il s'y trouvera peut-être quelques individus défectueux, mais ils n'en seront ni responsables ni punis; ils seront simplement démontés du mécanisme. Dans ce monde, il n'y aura ni bien ni mal, et par conséquent, il n'y aura ni aspirations, ni dilemmes, ni doutes, ni rébellions. Le drame sera éliminé, de même que l'Homme et son histoire. L'utopie sera établie.

L'utopie et la morale

Contrairement à une opinion presque universellement admise, l'Homme n'aspire pas à un monde fonctionnel, mais plutôt à un monde non fonctionnel. L'idée selon laquelle l'Homme est un animal social est tout à

1 *Ibid.*

fait douteuse. La sociabilité — si l'on entend par-là le sens de la vie en troupeau, en essaim, en bande ou en ruche — est davantage une caractéristique animale, zoologique et biologique qu'humaine. Que peut-on comparer, chez l'Homme, à la vie sociale d'une abeille ou d'une fourmi, ou à la « sociabilité » d'une cellule dans un organisme, en parfaite harmonie avec elle-même et avec les autres? « L'Homme est antisocial par nature », affirme avec amertume le matérialiste Hobbes.[1] En réalité, l'Homme est un incorrigible individualiste, que la vie en troupeau répugne et dont il est « incapable ». Seuls ceux qui sont moins humains que les autres prônent la fonction, l'ordre, la régularité, l'uniformité et la suprématie de l'État sur les individus. Comme ce type d'individus est plus efficace, ils parviennent à imposer leurs opinions sur celles des individus moins performants. Les caporaux ont toujours été plus efficaces que les poètes — et cette réalité tragique montre à la fois la force et la faiblesse de tout ce qui est humain.

Dans sa caserne, le soldat voit tous ses besoins fondamentaux satisfaits : logement, nourriture, vêtements, travail. L'on y trouve aussi l'ordre, la sécurité, la discipline, l'hygiène, et même une certaine forme d'égalité, du moins d'uniformité. La plupart d'entre nous conviendront néanmoins que les casernes, avec tous leurs « avantages », représentent le pire prototype de société que l'on puisse imaginer. Certaines sociétés qui se créent de nos jours ne sont rien d'autre que d'immenses casernes — ou n'en

---

1 Thomas Hobbes, '*De homine — Man and Citizens*', trad. Charles T. Wood, T. S. K. Scott-Craig, et Bernard Gert (Garden City, NY, Anchor Books, 1972).

sont pas très loin. Les beaux slogans qui les ornent ne changent rien, ou presque, à leur essence.

L'humanisme et la morale sont liés au nom de l'Homme, à la « vocation » humaine. Le membre d'une société ou l'habitant d'une utopie n'est pas un homme au sens propre du terme ; c'est un « animal social », ou un « animal doué de raison ». L'Homme est doté de moralité ou d'immoralité ; le membre d'une société utopique n'a qu'une fonction.

La morale a toujours été représentée par des normes. Si notre activité n'est pas consciente ou volontaire, si nous faisons seulement ce que nous *devons* faire, comme c'est le cas dans une utopie, alors chaque norme, y compris la morale, est dénuée de sens. Même le comportement le plus « humain » d'un communiste ne peut être considéré comme moral : tel est le sens de l'affirmation marxiste selon laquelle il n'y a pas de morale dans le communisme. Le communisme abolit la morale parce qu'il estime que les hommes sont en relation directe les uns avec les autres, et non par le biais de normes. Le fait que chaque fourmi effectue parfaitement son travail dans une fourmilière n'est pas une question de morale. Les fourmis ne peuvent tout simplement pas se comporter autrement. Lorsque les abeilles jettent hors de la ruche une abeille malade, elles ne commettent rien d'immoral, de même que le « sacrifice » d'une abeille pour un essaim et son « travail dévoué » ne peuvent être considérés comme une forme de moralité. C'est la simple fonction d'un mécanisme social dont il est ici question. C'est là le véritable sens de la déclaration de Lénine selon laquelle,

dans l'ensemble du socialisme scientifique, « il n'y a pas un seul grain de morale » — une parole qui a suscité nombre de malentendus et d'incompréhensions, mais qui était, en réalité, l'aveu le plus clair du lien entre le communisme et l'utopie.[1]

Le marxisme est une utopie parce qu'il est scientifique — c'est-à-dire, dans la mesure où il est scientifique. Chaque utopie est ce qu'elle est parce qu'elle considère la vie humaine comme un événement exclusivement extérieur (ou une question de production, de consommation et de distribution), et parce qu'elle peut être établie par la science et par l'application de ses méthodes : schémas, relations, équilibres, pressions, résistances, facteurs, moyennes, lois, institutions, prisons, règlements.[2]

---

1 Howard Selsam, David Goldway, et Harry Martel, '*Dynamics of Social Change: A Reader in Marxist Social Science, from the Writings of Marx, Engels, and Lenin*' (New York, International Publishers, 1970). NdA : Comparez cette parole avec le texte suivant d'un célèbre théoricien et juriste soviétique de l'Entre-deux-guerres, Evgueni Pachoukanis : « Si la relation entre un individu et la classe est si vivante et si forte que les frontières du 'moi' sont presque inexistantes, de sorte que l'intérêt d'une classe devient réellement identique à un intérêt individuel, alors il n'y a aucun sens à parler de l'accomplissement d'obligations morales, et alors le phénomène de la morale n'existe pas du tout. » Evgueni Pachoukanis, '*Algemeine Rechtslehre und Marxismus*' (1929), p. 141.

2 NdA : La devise principale du socialisme comme du communisme tourne autour de la fonction de production et de consommation : « De chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins. » Ou encore, la célèbre formule de Lénine : « Le communisme, c'est les Soviets plus l'électricité. »

Un postulat matérialiste appliqué à la société conduit à une forme ou une autre de socialisme ou de communisme. Les mêmes postulats, s'ils sont appliqués de manière cohérente à la vie d'un individu, conduisent à ce que l'on nomme habituellement l'épicurisme. Un épicurien est un matérialiste dans la pratique. Il en est ainsi parce que l'Homme n'est que conditionnellement et théoriquement le membre d'une société, alors que, dans la vie réelle, il est un individu indépendant, davantage enclin à une vie personnelle qu'à une vie sociale.

L'épicurisme est donc individualiste, tandis que le socialisme est le résultat social d'une philosophie matérialiste. « Si je n'ai qu'une vie, alors elle n'appartient qu'à moi » : cette idée est plus logique que tout sacrifice pour les générations présentes ou futures. Dans une société, l'Homme aspire constamment à vivre, à penser et à agir en tant qu'individu. En outre, il montre une tendance constante à enfreindre les normes et les lois sociales. Tout système qui ne tient pas compte de l'individualité de l'être humain — qui ne veut le voir que comme un membre de la société malgré toutes ces réalités contraires — part de postulats erronés. Il est inutile de citer l'exemple des abeilles et des fourmis. Si une abeille était capable de penser, si elle n'était pas tenue par ses instincts, elle éviterait le travail et cherchait à manger le nectar que ses congénères ont récolté. Un termite ne se donne pas volontairement la mort pour sauver la vie de sa communauté ; s'il avait le choix, il choisirait très certainement la vie plutôt que la mort. Quant à l'Homme, il parle le plus souvent de l'intérêt de la société alors que, dans la vie réelle, il ne travaille que pour son propre intérêt, une réalité dont

découlent les difficultés pratiques des systèmes socialistes (le problème bien connu de l'absence de responsabilité dans tous les États de ce type). Une telle discordance n'est pas possible dans les communautés animales, car les animaux n'ont pas le choix d'agir dans leur propre intérêt, indépendamment de l'intérêt de leur communauté. L'Homme a ce choix, et cette réalité ne doit en aucun cas être ignorée. Les hommes, par conséquent, sont en mesure soit d'inventer un ordre social adapté à des êtres dotés de la capacité de choix, soit de détruire cette capacité par la force ou par la ruse. Ils prennent toujours l'une ou l'autre de ces deux directions. Les penseurs socialistes ont toujours estimé que la psychologie des individus, la psychologie dite «individualiste», qui n'est en réalité que l'aspiration innée de l'Homme à l'individualité et à la liberté, était le principal obstacle à leur perspective d'un paradis social et collectif. C'est pourquoi ils parlent toujours de société, de production, de distribution, de masses, de classes, etc., tout en évitant les problèmes des hommes en tant qu'individus. Ils opposent les «droits du peuple» aux «droits de l'Homme», les «droits sociaux» aux «droits humains».

Pour l'Homme, chaque décision en faveur d'une alternative plus incommode, chaque préférence donnée aux avantages sociaux sur les avantages individuels, s'effectue à travers la lutte intérieure des motivations, qui suppose une forme de morale. Face à ces réalités, les matérialistes ont commencé à parler de conscience, expliquant que ce terme signifie la «conscience sociale» — c'est-à-dire le sentiment, chez un individu, d'appartenir à une communauté, de réaliser sa vie en tant que

membre de la communauté. Pourtant, la conscience n'est rien d'autre qu'un synonyme de la morale, et c'est ainsi que les matérialistes ont fini par introduire un élément complètement étranger, qui n'avait jamais auparavant compté dans l'inventaire du matérialisme. Si l'Homme n'était réellement, ou ne pourrait être, que le membre d'une société, alors le socialisme serait possible. Mais une telle vision de l'Homme est unilatérale et propose donc une image erronée de lui. En réalité, puisque l'Homme est un individu indépendant, puisqu'il peut choisir, puisqu'il est un être moral capable de faire le bien et le mal, puisque, en un mot, il est un homme, le socialisme sous sa forme cohérente n'est pas possible.

Personnes dépendantes et hérétiques

Il existe une sorte d'hommes qui admirent les pouvoirs forts, qui aiment la discipline, qui vénèrent l'ordre extérieur semblable à celui de l'armée, « où l'on sait qui donne les ordres et qui obéit ». Ils aiment les nouveaux quartiers des villes où toutes les maisons sont les mêmes, en rangées droites, avec des façades identiques. Ils aiment les uniformes, les fanfares militaires, les spectacles, les parades, et tous les autres mensonges qui « embellissent » la vie et la rendent plus facile. Ils aiment particulièrement que « tout soit conforme à la loi ». Tels sont les hommes qui possèdent une mentalité de personnes dépendantes, à charge. Ils aiment simplement dépendre d'autrui ; ils aiment la sécurité, l'ordre, l'*establishment* ; ils aiment être félicités par leurs chefs ; ils aiment être les bénéficiaires de la pitié. Au-delà, ce sont des citoyens honnêtes,

pacifiques, loyaux, consciencieux. Les personnes dépendantes aiment disposer d'une autorité, et l'autorité aime disposer de personnes dépendantes. Ils vont de pair, comme les parties d'un tout.

D'autre part, l'on trouve les malheureux, les damnés ou les maudits, qui sont toujours en révolte contre quelque chose, qui veulent toujours quelque chose de nouveau. Ils parlent moins de pain que de liberté, moins de paix que de personnalité humaine. Ils n'acceptent pas l'idée que le roi leur donne leur salaire ; au contraire, ils affirment que ce sont eux qui nourrissent le roi (« ce n'est pas le gouvernement qui nous soutient, c'est nous qui soutenons le gouvernement »). Ces hérétiques, ces étrangers, n'aiment pas l'autorité, et l'autorité ne les aime pas non plus. Dans les religions, les personnes dépendantes adorent des personnes, des autorités, des idoles ; les amoureux de la liberté et les rebelles, en revanche, n'adressent leurs louanges qu'à Dieu. De fait, l'idolâtrie n'entrave pas l'esclavage ou la soumission, et la véritable religion n'entrave pas la liberté.

La société et la communauté

Il convient de faire la différence entre la société, qui est un groupe externe d'individus rassemblés sur la base d'intérêts, et la communauté, qui est un groupe interne de personnes rassemblées sur la base d'un sentiment d'appartenance. Une société est fondée sur des besoins matériels, sur des intérêts ; une communauté est fondée sur des besoins spirituels, sur des aspirations. Dans une

société, les hommes sont des membres anonymes liés ou divisés par des intérêts ; dans une communauté, les hommes sont des frères, liés par des pensées communes, la confiance, ou simplement par le sentiment qu'ils ne font qu'un. La société existe parce qu'elle permet d'acquérir plus facilement des bénéfices, ou d'assurer notre survie. Un enfant ne peut survivre sans l'aide d'autrui, tandis que les adultes ne peuvent bien vivre sans s'associer à des gens — ce qui est la source de la société dans son sens externe (la source de l'idée sociale). L'on peut en conclure que l'aspiration de l'Homme à la vie en société ne découle pas de son être réel, mais d'une nécessité. La socialisation n'est pas recherchée en tant que telle, mais pour les avantages qui en découlent.[1] Une société est régie par la loi du plus fort, les lois de l'asservissement et de l'exploitation, ou, dans le meilleur des cas, la loi du partage des intérêts. Seule une communauté connaît la justice, l'entraide, la solidarité, la fraternité. Nombre de malentendus résultent de la confusion inconsciente de ces deux termes.[2]

---

1 Thomas Hobbes, '*De cive — Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*', éd. Bernard Gert (Garden City, N, Anchor Books, 1972).

2 NdA : Pour illustrer la différence que nous évoquons (entre société et communauté), nous aimerions attirer l'attention du lecteur sur un phénomène assez nouveau, et donc peu connu ou étudié, en Amérique. Une forte vague de pluralisme ethnique et culturel s'est répandue dans l'Amérique moderne. Le besoin le plus profond de cette vague est, selon Victor Turner, la recherche d'une communauté, et le besoin d'une camaraderie spontanée — '*communitas*'. La *communitas* est, selon les mots de Turner, une communauté spontanée et auto-développée. C'est une « anti-structure », « hypothétiquement

Jésus parle d'amour entre les hommes, et il a raison. Hobbes parle d'une guerre de tous contre tous (ou Marx, d'exploitation externe), et il a également raison. Alors que Jésus a à l'esprit une communauté d'hommes, Hobbes et Marx pensent à une société. Adam Smith a découvert que le désir et la pulsion de vengeance sont des forces qui régulent les relations entre les personnes, mais le désir et

---

opposée à l'anti-substance et à la substance.» «L'unité, la camaraderie se trouvent au cœur de la religion, de la littérature, du théâtre et des beaux-arts, mais ses traces, profondément imprimées, se retrouvent aussi dans les lois, l'éthique, les relations et même l'économie.» Cf. Victor Witter Turner, '*Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*' (Ithaca, NY, Cornel University Press, 1974). Le secrétaire du Smithsonian Institute explique : «Il n'existe pas de contre-mesure efficace contre l'uniformisation de la culture de masse, mais néanmoins, les festivals d'art populaire contribuent à maintenir la structure du pluralisme culturel et d'une éclatante variété. Ils révèlent et font revivre les communautés, qui constituent un puissant rempart protégeant les individus contre le monde des méga-États et des méga-corporations.» Cf. Sidney Dillon Ripley, '*The Sacred Grove: Essays on Museums*' (New York, Simon & Schuster, 1969). Il semble qu'il ait été nécessaire d'atteindre le niveau de développement américain pour prendre conscience de certaines relations essentielles entre société et communauté, et pour comprendre que le développement d'une société ne mène pas à la communauté, mais à s'en éloigner. Ce mouvement de masse en direction de la recherche de ses racines, comme en témoigne le roman d'Alex Haley, '*Roots*' (Garden City, NY, Doubleday Press, 1976), et le renouveau des traditions et du folklore qui a surgi spontanément dans les années 1960 est fortement soutenu par ses partisans, qui ont même réussi à faire adopter par les autorités une loi encourageant la diversité ethnique.

la pulsion de vengeance sont des forces qui existent dans une communauté, et non dans une société.[1]

En créant la société, la civilisation détruit les contacts internes, personnels, directs entre les hommes, en établissant, à la place, des relations externes, anonymes, indirectes. Les premiers étaient représentés par les relations familiales, les fêtes et célébrations, les cérémonies de naissance, de mariage et de décès partagées par tous, ou par l'aide mutuelle directe et les soins d'un homme envers un autre. Au lieu de telles relations qui font de l'Homme un être humain, la civilisation crée des institutions pour prendre soin des hommes et donc une société nue — une utopie —, quoiqu'elle puisse commencer à prendre une dimension humaine et devenir, en quelque sorte, une communauté, et vice versa. Les premières communautés chrétiennes pourraient servir de meilleur exemple d'une communauté spirituelle au sens propre du terme ; mais même en leur sein, l'on trouve des repas communs qui lui confèrent une certaine dimension sociale. Ce point et d'autres choses similaires ont amené certains à voir dans le christianisme primitif un mouvement social, et dans l'égalité chrétienne une sorte de communisme primitif — ce qui est bien évidemment faux et constitue une incompréhension de l'essence des événements.

1 Adam Smith, '*The Theory of Moral Sentiments*' (New York: Garland Publishers,1971).

La personnalité et « l'individu social »

Dans l'histoire de l'Europe, la première idée d'utopie est venue du christianisme[1] — un fait tragique dans son histoire. '*La Cité du Soleil*' (*civitas solis*) de Campanella, malgré son origine, propose ainsi une vision typiquement antichrétienne, car elle prône un royaume terrestre au lieu du royaume céleste, et elle traite par conséquent de la société au lieu de l'Homme. '*La Cité du Soleil*' est donc une négation des objectifs fondamentaux du christianisme. Elle marque le début des théories économiques et sociales en Europe et ailleurs.

La religion ne tend pas à mettre de l'ordre dans le monde extérieur. Elle est une passion et une obligation — et non une forme de confort, ou un moyen de mieux vivre. Jésus n'est pas un réformateur social, de même que la Révolution française et le progrès scientifique ne sont pas des moyens d'atteindre les idéaux chrétiens de paix et d'amour. Jésus était préoccupé par le destin de l'âme humaine et le salut, tandis que l'utopie n'est que le naïf rêve humain d'une société idéale d'harmonie et de paix éternelles. Il n'y a rien de commun entre la religion, en tant qu'histoire du martyre humain, et le « succès » naïf et illusoire d'une utopie. L'une appartient au Royaume des Cieux, l'autre au Royaume de la Terre — '*Civitas Dei*' et '*Civitas Solis*'. Ces deux royaumes n'appartiennent pas au même ordre de choses.

Le drame ne connaît pas l'idée de « sécurité sociale », tandis que l'utopie ne connaît pas l'idée de

1 Tommaso Campanella, '*Civitas solis*'.

dignité humaine. Marx parle donc des « exploités », tandis que Dostoïevski évoque « les humiliés et les insultés ».[1] « L'utopie sociale a dépeint des relations dans lesquelles les hommes ont cessé d'être torturés et exploités ; la loi naturelle a construit des relations dans lesquelles ils ne sont ni humiliés ni insultés. »[2]

Lorsque Campanella écrivait sa vision de la société idéale, il était sans nul doute inspiré par « l'amour du prochain » chrétien ; mais malgré toute sa compassion, le pauvre moine ne voyait pas que, dans sa vision, les hommes n'étaient ni voisins, ni même de lointains amis. Ils avaient disparu, volatilisés, dans des relations de production, de consommation et de distribution du travail. Son prochain n'aimait ni ne haïssait ; il n'était ni bon ni mauvais ; il n'avait pas d'âme ; c'était un individu anonyme mais parfait qui avait sa position définie dans le schéma de la Cité du Soleil et qui remplissait continuellement sa fonction, de la naissance à la mort.

Si on l'aborde de cette manière, l'utopie se révèle être l'image d'une facette de la réalité, l'autre facette en étant le drame. Shakespeare ou Dostoïevski sont des exemples de ce dernier aspect, exposant et dévoilant le monde comme un drame. Dans les romans de Dostoïevski, l'âme humaine apparaît dans toute sa fascinante immensité ; les problèmes et événements intérieurs y sont si importants que le monde extérieur, avec toute sa richesse et sa pauvreté,

---

1 Feodor Dostoïevski, '*Sabranye Sachinyinye [Collection of Treatises]*', vol. 3 (Moscou, 1956).

2 Ernest Bloch, '*Natural Law and Human Dignity*' (Belgrade, 1977), p. 7.

ses États et ses tribunaux, ses succès et ses échecs, semble irréel et dénué d'intérêt. Les deux images du monde sous l'angle du drame et de l'utopie n'ont rien en commun. Elles sont à deux pôles extrêmes et s'opposent comme la qualité contre la quantité, l'Homme contre la société, la liberté contre la nécessité. Dans l'utopie, l'on peut voir le monde; l'Homme n'est qu'un point auxiliaire qui aide à percevoir le contour, le plan. Dans le drame, l'Homme, dans toute sa grandeur, inonde le monde entier, le transformant en une vision, un décor — presque une illusion.[1]

L'utopie est aussi vraie que l'idée que l'Homme est un animal doué de raison. L'utopie est le résultat de deux éléments, tous deux «issus du monde» : les besoins de l'Homme (et il s'agit toujours des besoins naturels) et son intelligence (l'aspiration à satisfaire ses besoins de manière intelligente). Puisqu'il a des besoins, l'Homme doit toujours tendre à vivre en société, mais, en tant qu'être intelligent, il aspirera à la société la mieux agencée — c'est-à-dire celle dans laquelle la «guerre de tous contre tous» a été éliminée. Les principes de cette société idéale ne sont pas la liberté ou l'individualité, mais l'ordre et la conformité.[2]

Les éléments qui précèdent montrent un lien direct entre l'utopie et les théories évolutionnistes sur l'origine de l'Homme. Cette notion a également été remarquée

1 NdA : Les religions adhéraient ainsi à la vision astronomique qui considérait la Terre (et donc l'Homme) comme le centre de l'univers — d'où l'antagonisme acharné de l'Église envers Copernic.

2 NdA : Rappelons ici que l'idéal social d'Épicure n'était pas la liberté mais la sécurité.

par le biologiste Rudolf Virchow.[1] Darwin a, en quelque sorte, conditionné les idées socialistes ultérieures. Pour se prêter aux diverses expériences socialistes, ou pour être un bon citoyen de toute utopie, l'Homme devait être «taillé sur mesure» selon les théories de Darwin. L'homme réel est bien trop individualiste et incurablement romantique pour s'adapter à une utopie, ou pour devenir un bon membre de toute société. L'élimination de tout ce qui est spécifiquement humain — en particulier de l'individualité et de la liberté — semble être la condition fondamentale de l'utopie.

L'utopie est donc un credo d'athées, et non de croyants ; mais si l'Homme est un individu et non un «animal parfait», ce credo est une illusion. La possibilité d'une société idéale est devenue impossible dès le moment de la création, dès ce stade «d'humanisation de l'Homme». Depuis lors, l'Homme a été confronté à l'éternel conflit, à l'inquiétude, à l'insatisfaction, au drame. «Quittez ces lieux et installez-vous sur la Terre où vous serez ennemis les uns les autres !»[2] La société idéale est une succession monotone et infinie de générations dépersonnalisées qui engendrent, produisent, consomment et meurent, et ainsi de suite, jusqu'à la «mauvaise» éternité. Le fait de la création et de l'interférence de Dieu dans l'existence humaine a rendu ce «mécanisme» impossible et illusoire, d'où l'opposition fanatique de toutes les utopies à Dieu et à la religion. Ainsi, tandis que

---

1 Rudolf Ludwig, Karl Virchow, '*Disease, Life, and Man: Selected Essays*', trad. Lelland J. Rather (Stanford, Stanford University Press, 1958).

2 Qur'ân, 2/36.

les prophètes de l'utopie ont proclamé que la société et ses intérêts étaient la valeur suprême, Dieu a voulu que ce rôle soit celui de l'Homme. Il lui a donné la liberté, afin de faire de ce monde une tentation, et d'affirmer l'Homme et son âme en tant que plus haute valeur.

La croyance en la possibilité concrète d'une utopie relève donc d'un optimisme naïf fondé sur la négation de l'âme humaine. Seuls ceux qui ignorent l'esprit humain et la personnalité humaine peuvent croire à la possibilité de «dompter» l'Homme et d'en faire un membre d'une société apte à devenir un simple rouage d'un mécanisme. [1] Inversement, croire en l'âme humaine implique concrètement de prendre conscience d'un océan insurmontable de désobéissance, de doute, de peur et de rébellion ; c'est savoir que l'Homme est un individualiste incurable que l'on ne peut ni uniformiser, ni dompter, ni «calmer», et qu'une fois qu'il aura acquis le confort de l'abondance, il le repoussera d'un revers de la main avec mépris et demandera sa liberté, son droit humain. «L'Homme est un animal qui refuse de l'être.» Tel est le point qui relie l'athéisme avec toutes les idées sur la société idéale : l'athéisme est la croyance qu'une telle société soit tout simplement possible.

---

1 NdA : La pratique a montré que les sociétés qui ne sont pas passées par le monothéisme sont plus propices à l'utopie. Dans ces sociétés, il est plus facile d'imposer des normes d'obéissance, d'uniformité, de manipulation, d'autorité, de culte de la personnalité et de formatage, sans lesquelles l'utopie est impossible.

L'utopie et la famille

La famille n'est pas la cellule de base d'une société, comme le déclarent certaines vieilles constitutions.[1] La famille et la société divergent l'une de l'autre. Le principe qui lie les membres d'une famille est l'amour, ou l'émotion ; dans la société, c'est l'intérêt ou l'intelligence, ou les deux.

Tout développement de la société implique l'abolition proportionnelle de la famille. Le principe social porté à ses conséquences ultimes — à l'état d'utopie — ne reconnaît même plus la famille. La famille en tant que foyer de relations internes, romantiques et personnelles est en conflit avec toutes les prémisses de l'utopie. Quoi qu'ayant à l'esprit d'autres objectifs, Engels reconnaissait cette réalité : « Ainsi, cette histoire de la famille dans les temps primitifs a consisté en un rétrécissement progressif du cercle, qui embrassait à l'origine toute la tribu, à l'intérieur duquel les deux sexes ont une relation conjugale commune. L'exclusion continue, d'abord des parents proches, puis de plus en plus éloignés, et enfin même des parents par alliance, finit par rendre pratiquement impossible toute forme de mariage collectif. Enfin, il ne reste plus que la paire unique, encore vaguement liée, la molécule avec la dissolution de laquelle le mariage lui-même cesse. »[2]

---

1 NdA : Dans la nouvelle constitution de l'URSS (1977), il s'agit désormais du « collectif de travail ».

2 Friedrich Engels, '*The Origin of the Family, Private Property, and the State, in Light of the Researches of Lewis H. Morgan*' (New York, International Publishers, 1942), p. 41.

Comme toute autre chose dans une utopie, la procréation est également exempte de toute forme de sentimentalisme, car elle n'est qu'une fonction, ou une forme de production. L'on peut ainsi lire, dans '*La République*' de Platon : «Les femmes âgées de 20 à 40 ans doivent être enfermées dans des pièces spéciales avec des hommes de 25 à 50 ans. Les enfants nés de cette façon doivent être élevés et éduqués dans des institutions d'État, sans connaître leurs pères ni leurs mères. Les femmes de moins de 20 ans et les hommes de plus de 50 ans sont autorisés à avoir des relations sexuelles, mais le résultat de cet amour doit être arraché ou, si un enfant naît, on doit le laisser mourir de faim. La vie de famille et l'amour doivent être supprimés.»[1]

Engels est encore plus clair à ce sujet : «Selon les conceptions matérialistes, le facteur déterminant de l'Histoire est, en dernière instance, la production et la

1 NdA : L'utopie rejette l'amour parce qu'il implique des relations personnelles, et non «sociales», entre les individus. L'un des objectifs de la «Révolution culturelle» chinoise, qui a jusqu'à présent été la plus grande tentative concrète de concrétiser l'utopie, était de rééduquer les jeunes gens de sorte qu'ils rejettent l'amour comme une «tendance bourgeoise». L'amour ne peut exister qu'en tant qu'amour du pays, du socialisme et de Mao, alors que dans sa forme naturelle, il s'agit d'une «mauvaise herbe vénéneuse» de la vieille société qu'il faut exterminer. Même en littérature, l'amour entre un homme et une femme a longtemps été un sujet tabou, et les livres décrivant cette sorte d'amour ont été retirés «non seulement des librairies, mais aussi des bibliothèques». Néanmoins, après la mort de Mao, lorsque le roman '*Anna Karénine*' de Tolstoï est réapparu dans les librairies, l'on a vu des files d'attente de parfois plus de cent mètres de long pour se le procurer.

reproduction des éléments essentiels immédiats de la vie. Là encore se trouve un double caractère. D'une part, la production des moyens d'existence, des aliments et des vêtements, des logements et des outils nécessaires à cette production ; d'autre part, la production des êtres humains eux-mêmes, la propagation de l'espèce.»[1] Plus loin, il affirme : «Il apparaîtra clairement que pour la libération de la femme, la première condition est d'introduire à nouveau toutes les femmes dans l'activité publique, et ceci implique l'abolition de la famille isolée en tant qu'unité socio-économique. (...) Avec le transfert des moyens de production en propriété commune, la famille unique cesse d'être l'unité économique de la société. L'entretien ménager privé se transforme en une industrie sociale. Le soin et l'éducation des enfants deviennent une affaire publique; la société s'occupe de tous les enfants de la même manière, qu'ils soient légitimes ou non.»[2]

Selon Marx, l'abolition («extinction») de la famille implique la socialisation de l'Homme, sa transformation en un «être social total». Tous les fondements de l'existence humaine — sociaux, matériels et moraux — doivent ainsi passer de la famille à la société.

L'auteure française Simone de Beauvoir, une célèbre militante du mouvement de libération de la femme en France et dans d'autres pays, est tout à fait catégorique à ce sujet : «Tant que le mythe de la famille, le mythe de la

---

1 Engels, introduction à l'édition de 1884 de son '*Origin of the Family*'.
2 *Ibid*, p. 67.

maternité et de l'instinct maternel ne sera pas détruit, les femmes continueront d'être soumises.»[1]

La civilisation n'abolit pas seulement la famille en théorie; elle le fait aussi dans la réalité. «L'homme a été le premier à abandonner la famille, puis ce fut le tour de la femme, et enfin les enfants.» L'on peut retracer l'abolition de la famille sous de nombreux aspects : le nombre de mariages est de moins en moins important, le pourcentage de divorces augmente, le nombre de femmes salariées est de plus en plus important, le nombre d'enfants illégitimes augmente, les foyers composés d'une seule personne sont de plus en plus nombreux, etc.[2] Il convient également d'ajouter ici le nombre de veufs ou de veuves relativement jeunes en raison de la fréquence des accidents et de la forte augmentation des maladies cardiaques et malignes, qui sont également étroitement liées à la civilisation.

En 1960, le nombre de mariages nouvellement conclus en Californie était égal au nombre de divorces. Cette «proportion californienne» a rapidement été atteinte par d'autres centres du monde hautement civilisé. La proportion des divorces par rapport au nombre de mariages nouvellement conclus est partout en croissance constante et soudaine. En 1960, il y avait en Amérique 26 divorces pour 100 nouveaux mariages; en 1975, ce chiffre avait atteint 48 %. En Union soviétique, le pourcentage

1 Interview dans le New York Magazine Saturday Review (septembre 1975).

2 NdA : En ce qui concerne le nombre de mariages (environ 5 pour 1000 personnes par an), la Suisse et la Suède se situent au bas de l'échelle mondiale.

de divorces par rapport aux nouveaux mariages était de 10 % en 1960, avant d'atteindre 27 % en 1973. En Suisse, le nombre de divorces a doublé au cours des dix dernières années[1], tandis qu'en Pologne, il a été multiplié par quatre au cours des vingt dernières années. En trois décennies (1945-75), le nombre de divorces en Tchécoslovaquie a été multiplié par trois. À Prague, un mariage sur trois se termine par un divorce. Dans une étude réalisée auprès d'écolières en France, le désir d'indépendance et d'une vie facile arrivait en tête de leurs aspirations, tandis que la famille se trouvait en dernière position.[2]

L'Institut de recherche sociologique de Stockholm a publié, en 1972, les résultats d'une enquête selon laquelle les femmes qui se prostituent sont, dans la plupart des cas, des femmes aisées, et qu'elles ne deviennent dépendantes à la prostitution qu'en raison de leur désir d'une vie « facile ».

D'après les données du Conseil économique et social de l'ONU (ECOSOC), la part des femmes dans la vie économique active au cours des 25 dernières années a augmenté beaucoup plus rapidement que prévu. En 1975, les femmes représentaient 35 % du nombre total de personnes employées dans le monde. En termes relatifs, le plus grand nombre de femmes employées est enregistré en Union soviétique (82 sur 100 femmes capables de travailler), puis en Allemagne de l'Est (80 %),

---

1 NdA : Avec 14,1 divorces pour 10.000 habitants par an, la Suisse se situe en tête du classement européen des divorces (données obtenues auprès du service gouvernemental des statistiques, 1976).

2 Rapport de B. Jazzo, présenté au Congrès International de Bonn, en 1960.

en Bulgarie (74 %), en Hongrie (73 %), en Roumanie (73 %) et en Pologne (63 %). Ces pays sont suivis par la Finlande, la Suède, la Tchécoslovaquie, le Danemark et le Japon. Dans le groupe de pays comprenant l'Angleterre, la Suisse, l'Autriche, les États-Unis et l'Allemagne de l'Ouest, environ la moitié du nombre total de femmes sont employées (entre 49 et 52 %). Les ratios élevés que l'on observe dans les pays communistes, bien qu'ils ne soient pas les plus développés parmi les pays mentionnés ici, sont évidemment dus à l'influence de l'idéologie et de son attitude envers la famille et l'emploi des femmes. Un autre élément similaire qui ne peut être expliqué uniquement par le développement technologique est que l'Union soviétique et les États-Unis ont le même (et le plus grand) nombre d'enfants illégitimes (10 %). L'Union soviétique a « atteint » le statut de pays le plus « développé » du monde à cet égard parce que la tendance générale de la civilisation s'est ici combinée avec l'attitude idéologique négative à l'égard du mariage et de la famille.

Le phénomène des familles séparées en Chine, en Corée et maintenant au Cambodge résulte des mêmes raisons. Des millions de familles en Chine vivent en effet séparément : le père dans une partie du pays, la mère et les enfants dans une autre partie, ne se rencontrant qu'une fois par an. La raison en est « le besoin de l'économie d'État » : « l'intérêt général ». L'unité familiale ne représente pas un tel intérêt.

Selon une étude, le nombre d'enfants qui fuguent en Amérique a doublé au cours des cinq dernières années, pour atteindre deux millions en 1976.

Dans une telle situation, les personnes âgées se retrouvent logiquement dans la pire des positions. De fait, le monde appartient aux deux catégories — aux jeunes comme aux vieux —, mais la civilisation, dépourvue de normes morales et ne connaissant que des motivations rationalistes, taille ce monde à la mesure et au goût des jeunes. « Sur la scène hédoniste, la plus grande place est laissée à ceux qui sont les plus actifs — et ce sont les jeunes et les bien portants », dit à ce sujet un psychiatre yougoslave. Un état d'esprit qui place le sexe au sommet de toutes les valeurs réserve tout à fait naturellement tous les compliments aux jeunes, et les moqueries aux vieux. Il a été dit que le respect des personnes âgées est le plus grand de nos préjugés. Si l'âme humaine n'existe pas, alors un vieillard est la chose la plus inutile au monde. Il est ici question de l'échelle des valeurs. Ni la religion ni la civilisation ne peuvent avoir une attitude différente.

Toutes les religions ont prôné la famille comme le nid de l'Homme, et la mère comme la première et irremplaçable éducatrice. Toutes les utopies, en revanche, ont toujours parlé avec délectation d'éducation sociale, de crèches et d'écoles maternelles, de jardins d'enfants, de foyers pour enfants, etc. Quel que soit le nom que l'on donne à ces institutions, une chose leur est commune à toutes : l'absence de la mère, et l'abandon des enfants aux soins d'employés. Platon, le premier à avoir concocté une utopie dans '*La République*', est aussi le premier à avoir décrit de manière systématique l'idée d'une éducation sociale — une idée qui a culminé dans les écrits socialistes du 19e et du 20e siècle. Ce phénomène est tout à fait logique et légitime. Si l'Homme est un « animal social »

(ce qu'il est réellement, avec une partie de son être), alors le formatage, l'éducation sociale, la crèche et la soi-disant société idéale sont la bonne solution, tandis que l'amour parental, la famille, l'éducation religieuse et artistique, l'individualité et la liberté ne sont autre chose que du romantisme superflu. Dans une société idéale, chacun remplit sa fonction sans faute, parfaitement. La mère et la famille ne pourraient que perturber cet ordre parfait et cette « idylle » fondée sur une uniformité et une dépersonnalisation totales.

Une mère donne naissance à un homme et l'élève, tandis qu'une crèche dresse et formate le membre d'une société, le futur habitant d'une utopie. La crèche est une usine, une machine éducative. Un académicien et haut fonctionnaire du gouvernement soviétique, Stanislav Stroumiline (1887-1974), écrivait dans les années 1960 : « Ayant donné aux formes sociales d'éducation l'avantage absolu sur toutes les autres formes, nous devrons, dans un proche avenir, répandre ces formes avec une telle rapidité que, d'ici 15 à 20 ans, nous pourrons les rendre accessibles à tous les citoyens, du berceau à la maturité. » Puis cet académicien érudit, avec une grande fierté, élabore sa vision terrifiante : « Chaque citoyen soviétique, après avoir quitté la maternité, ira dans une crèche, puis dans un jardin d'enfants ou une maison d'enfants, puis dans un internat, et de là — avec un laissez-passer pour une vie indépendante — dans une usine ou dans un établissement d'enseignement supérieur. » L'on ne voit ici ni mère ni famille, car l'on ne peut voir ce qui n'existe pas. En lieu et place de l'éducation, de l'élévation de l'Homme, l'on est ici confronté à un processus technologique, comme s'il

était question de la production de poulets. Le paroxysme de cette attitude « civilisatrice » envers la famille se trouve dans le célèbre dicton marxiste extrait du '*Capital*' : « Les enfants des deux sexes doivent d'abord être protégés de leurs propres parents. »

Certains signes indiquent que l'Union soviétique est en train de changer d'attitude à l'égard de la famille, mais il s'agit d'une déviation. Lorsqu'il est question de principes, l'essentiel ne réside pas dans la question de savoir si l'anathème d'Engels (ou de Stroumiline) à l'égard de la famille est vrai ou faux, mais si Engels aurait tout simplement *pu* avoir une attitude différente à l'égard de la famille. Engels ne faisait que tirer les conclusions ultimes et logiques d'une civilisation cohérente (ou d'une utopie, ce qui est la même chose), et la civilisation ne sera jamais complètement réalisée tant qu'elle n'aura pas détruit l'Homme en tant que personnalité. Un tel homme (qui possède encore une personnalité) ne peut s'intégrer dans ses mécanismes, ses structures, ses institutions, ses collectifs, ses intérêts généraux, sa justice d'État, sa discipline, etc. C'est la raison pour laquelle il existe cette guerre incessante entre l'Homme et cette « atrocité programmée », selon les termes d'Andrei Voznessenski.

Notre attitude envers le mariage, la famille, l'éducation, les parents ou les personnes âgées dépend de ce que nous voyons en l'Homme — c'est-à-dire de notre philosophie de l'Homme. Le contrat de mariage (par exemple, le nouveau mariage suédois) se situe à un pôle, et le sacrement du mariage (le mariage catholique), à l'autre. En laissant de côté la question de savoir laquelle

des deux conceptions du mariage est la bonne, soulignons simplement le fait que la philosophie rationaliste a dû considérer le mariage comme un contrat, et que la philosophie chrétienne a dû le voir comme un sacrement. Par conséquent, lorsqu'Engels annonçait « l'extinction » de la famille, il n'avait pas tort; cependant, du point de vue de la philosophie officielle, les sociologues soviétiques qui veulent rétablir la « bonne vieille famille » (comme le Dr Urlanis et d'autres) ont tort, car si l'Homme n'est qu'un animal parfait, alors la recette de l'académicien Stroumiline est la seule solution correcte.

L'on ne sait pas quelle est la valeur intérieure des êtres humains produits dans cette industrie unique en son genre, mais l'on sait que leur quantité diminue de nos jours dans des proportions troublantes. La femme n'est semble-t-il pas disposée à avoir un enfant pour le perdre aussitôt. Dans tous les pays civilisés, l'on constate soit une stagnation, soit une baisse de la natalité, due soit à la situation professionnelle des mères, soit au désir d'une vie facile et sans obligations — ce qui est encore une fois la conséquence directe de l'abolition des valeurs religieuses et culturelles.

Dans de nombreux pays européens, l'on constate un taux de croissance démographique négatif. Pierre Soni, professeur à la Sorbonne, affirme que la race blanche est en danger d'extinction. Selon lui, la baisse du taux de natalité chez les Allemands est telle que, dès le siècle prochain, ils pourraient pratiquement disparaître. D'après lui, les estimations démographiques montrent que la population de la France, qui compte actuellement 52

millions d'habitants, tombera à 17 millions d'ici la fin du 21e siècle. Ces estimations peuvent sembler exagérées, mais les statistiques nous mènent à tirer de telles conclusions. Le nombre d'habitants en Allemagne de l'Ouest a diminué, en 1976, de 0,33 % par rapport à 1975 (plus de 200.000 personnes), et de 0,56 % en 1975 par rapport à 1974. La diminution enregistrée à Berlin-Ouest a même atteint 1,7 %.[1]

Le Parlement suédois a jugé nécessaire d'inscrire à son ordre du jour le problème de l'augmentation du nombre de personnes souffrant de troubles mentaux — et ce, dans le pays qui possède le taux de mortalité infantile le plus bas, où la durée de vie moyenne est la plus longue, où l'éducation est gratuite à tous les niveaux, où la paix règne depuis plus de 150 ans, où il n'y a aucun problème de densité de population, où la productivité du travail est la plus élevée au monde et le revenu par habitant, l'un des plus élevés, etc. Le Dr Hans Loman, un célèbre psychiatre qui a été chargé par le Parlement suédois d'enquêter sur les raisons d'un tel phénomène, s'est contenté jusqu'à présent d'affirmer qu'en Suède, la plupart des femmes mariées ayant un emploi, le domaine vital de la famille a été sérieusement affecté. En Suède, plus de 50 % des mères d'enfants de moins de 3 ans ont un emploi, et environ 70 % des mères d'enfants de moins de 17 ans. « Nous avons réussi à créer, pour nos enfants, une société extraordinairement froide et hostile à eux », affirme le Dr Loman dans l'un de ses rapports.

---

1 Données obtenues de l'Institut fédéral des statistiques à Wiesbaden.

Dans le rapport annuel statistique de 1976, l'on peut lire que presque un enfant sur deux en Suède est un enfant unique. L'on retrouve une situation similaire en Tchécoslovaquie : les couples mariés de ce pays considèrent les familles de trois enfants ou plus comme « luxueuses » et « irrationnelles ». Dans une telle situation, les estimations démographiques indiquent que d'ici 1990, la Suède ne pourra même plus soutenir la « reproduction ordinaire » de sa population.

La civilisation a fait de la femme un objet d'admiration ou d'utilisation, mais elle a privé la femme de sa personnalité — la seule chose qui mérite le respect et la considération. L'on voit très fréquemment de telles situations, mais elles sont surtout évidentes dans les différents concours de beauté, ou dans certaines vocations spécifiquement féminines comme le mannequinat. Dans ce domaine, la femme n'est plus une personnalité, ni même un être humain — guère plus qu'un « bel animal ».

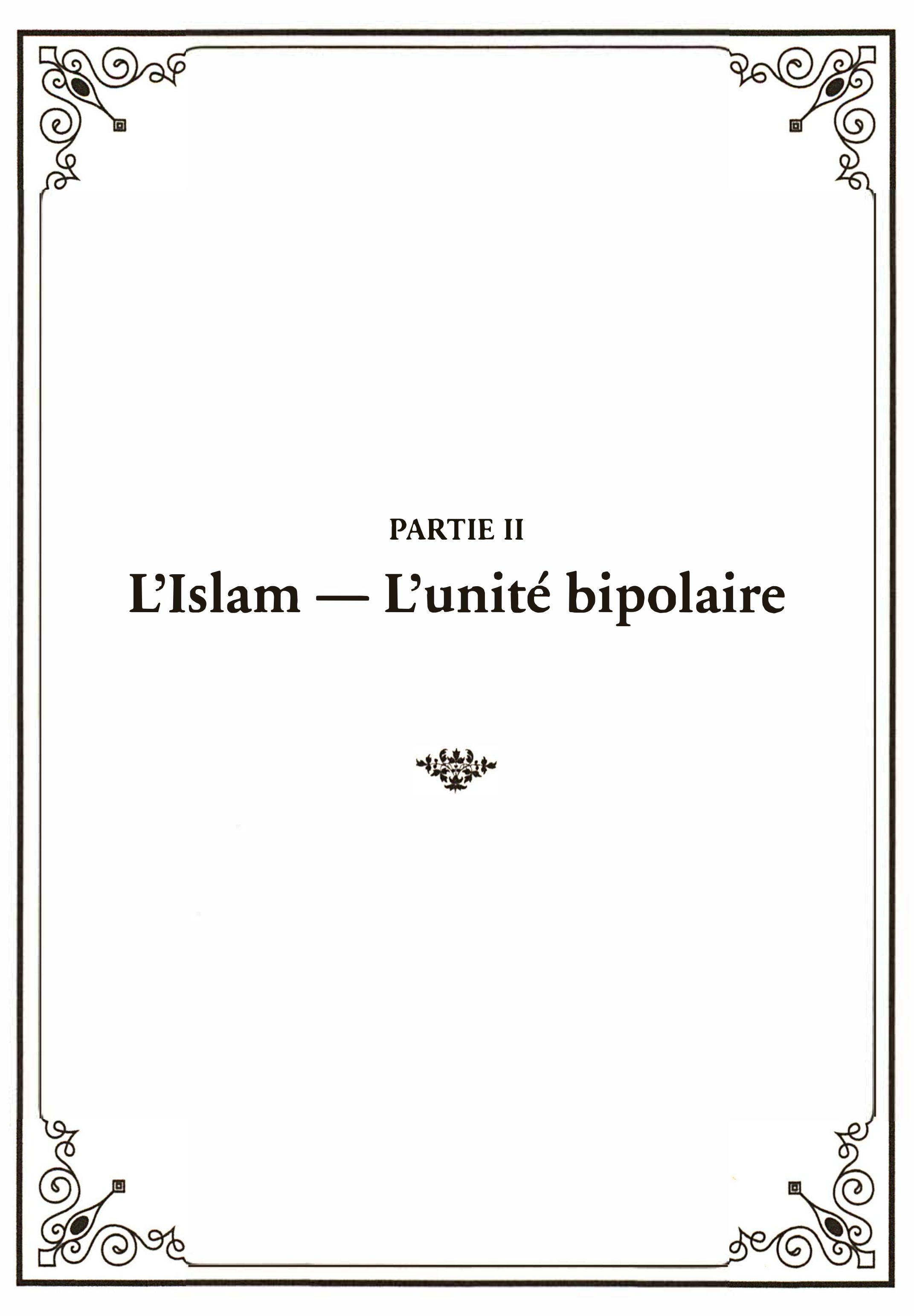
La civilisation a particulièrement déshonoré la maternité. Elle a préféré la vocation de vendeuse, de mannequin, d'éducatrice des enfants d'autrui, de secrétaire et de femme de ménage à celle de mère. C'est la civilisation qui a proclamé que la maternité était une forme d'esclavage et a promis d'en libérer la femme. Elle se targue du nombre de femmes qu'elle a séparées (« libérées », dit-elle) de la famille et des enfants pour qu'elles puissent devenir des employées. À l'inverse, la culture a toujours glorifié la mère. Elle en a fait un symbole, un mystère, une chose sacrée. Elle lui a dédié les plus beaux vers, les musiques les plus émouvantes, les plus sublimes peintures et sculp-

tures. Alors que l'agonie de la mère se poursuivait dans le monde de la civilisation, Picasso peignait ainsi son magnifique tableau '*La maternité*' — et ce faisant, par son hymne exalté en l'honneur de la mère, il proclamait que pour la culture, la mère est toujours vivante.

Les maisons de retraite vont de pair avec les crèches. Elles appartiennent au même ordre de choses, et ne sont en réalité que deux états d'une même solution. Les foyers pour enfants et les foyers pour personnes âgées nous rappellent la naissance artificielle et la mort artificielle. Tous deux sont caractérisés par la présence du confort et par l'absence d'amour et de chaleur. Tous deux sont opposés à la famille et sont le résultat du changement du rôle de la femme dans la vie humaine. Leur caractéristique commune est l'élimination des relations parentales : dans une crèche, les enfants sont sans parents ; dans une maison de retraite, les parents sont sans enfants. Les deux sont les produits « merveilleux » de la civilisation et des idéaux de chaque utopie.

La famille, avec la mère, appartient à une conception religieuse des choses, de la même manière que la crèche, avec ses employés, appartient à cette autre conception — matérialiste, civilisationnelle.





PARTIE II

L’Islam — L’unité bipolaire

Chapitre VII : Moïse, Jésus, Muhammad

Ici et maintenant

Il existe deux histoires de l'Islam : celle qui précède et celle qui suit Muhammad — que la paix soit sur lui. Cette dernière, l'histoire de l'Islam au sens strict, ne peut être pleinement comprise sans une connaissance suffisante de la première — en particulier de la période qui couvre le judaïsme et le christianisme.

Ces trois religions ont joué un rôle majeur dans l'histoire de l'humanité. Grâce et à travers elles, l'Homme est devenu l'axe de l'Histoire et a appris à percevoir l'humanité dans son ensemble. Grâce et à travers elles, il a connu le sens de la vie extérieure et intérieure, le progrès extérieur et intérieur, leurs relations mutuelles, leurs limites. Les succès et les échecs historiques du judaïsme comme du christianisme ont culminé dans l'expérience islamique décisive et primordiale de l'humanité. Moïse, Jésus et Muhammad sont donc les personnifications des

trois possibilités primordiales qui s'offrent à tout être humain.[1]

Parmi les religions, le judaïsme représente la tendance « de ce monde ». Toutes les idées et théories de l'esprit juif se préoccupent d'un paradis sur terre. Le Livre de Job est un rêve de justice qui doit être concrétisé sur terre — non dans l'Au-delà, mais ici et maintenant.

Les juifs n'ont jamais totalement accepté l'idée de l'immortalité. Les Sadducéens la rejetaient encore du temps de Jésus.[2] Maïmonide, le plus grand penseur juif du Moyen Âge, affirme que l'immortalité est impersonnelle, ce qui revient presque à la négation de ce concept même.[3] Un autre grand philosophe juif, Benoît de Spinoza, va plus loin et affirme que l'Ancien Testament ne dit rien de l'immortalité.[4] Renan, et après lui Berdiaev, ont noté

---

1 NdA : Moïse (Mûsâ) — que la paix soit sur lui — ne peut en réalité être associé au matérialisme, de même que Jésus ('Issâ) — que la paix soit sur lui — ne peut être associé avec la religion pure (christianisme). Selon le Qur'ân, ils prêchaient l'Islam et étaient des musulmans. Ici, Moïse n'est donc associé que symboliquement au matérialisme, en raison de la nature des enseignements juifs se réclamant de lui, de même que Jésus n'est associé que symboliquement à la religion pure, en raison de la nature des enseignements chrétiens se réclamant de lui.

2 NdA : Les Sadducéens, disciples de Zadok, constituaient un ancien parti politico-religieux juif qui représentait la hiérarchie dirigeante et forma le noyau de l'aristocratie sacerdotale durant la dernière période de l'État juif (2e et 1er siècles av. J.-C.). Ils s'appuyaient entièrement sur la loi de Moïse, rejetant la loi orale ou traditionnelle.

3 Moïse ben Maimon [Maïmonide], '*The Guide of the Perplexed*', trad. Shlomo Pines (Chicago, University of Chicago Press, 1963).

4 Leo Strauss, '*Spinoza's Critique of Religion*', trad. E. M. Sinclair (New York, Schocken Books, 1965).

à juste titre que les juifs ne pouvaient pas accepter l'idée d'immortalité parce qu'elle était incompatible avec leur vision du monde « de ce côté-ci ».[1] Hasdaï Crescas enseigne que la matière est le corps de Dieu. Il est aisé de suivre, à travers l'exemple de Spinoza, la naissance d'une nouvelle philosophie matérialiste dans le giron du judaïsme, ou à la source de sa tradition, où l'essence religieuse demeure mince et superficielle au regard des préoccupations nationales, politiques et terrestres — une situation entièrement différente de celle du christianisme. Dans les écrits de Spinoza, il est possible de remplacer le terme « Dieu » par « Nature » partout où il apparaît; il donne même des instructions explicites à cet effet. En éliminant toute caractéristique personnelle, individuelle ou consciente du concept de Dieu, il rapproche incommensurablement ces deux concepts. En dépit de son excommunication, Spinoza était bien un juif authentique.[2]

Le Royaume de Dieu que les juifs prédisaient avant l'apparition de Jésus devait se matérialiser sur Terre, et non au ciel, comme le croyaient les chrétiens. Dans la littérature apocalyptique juive, un Messie — un vengeur, ou exécuteur de la justice — est glorifié. Ce Messie — tel qu'attendu par les juifs — n'est pas un prophète qui souffre et meurt, mais un héros national qui doit établir le royaume du peuple élu. Un monde dans lequel les

---

1 Ernest Renan, '*Œuvres complètes*', éd. Henriette Psichari, vol. 7: Études d'histoire religieuse — Le livre de Job (Paris, Calmann-Lévy, 1961); et Nikolai Berdiaev, '*The Beginning and the End*', trad. R. M. French (New York, Harper, 1957).

2 Bertrand Russell, '*History of Western Philosophy*' (New York, Simon and Schuster, 1945), pp. 363-364.

justes connaissent le malheur est un monde insensé : tel est le principe de base de la justice judaïque et de toute justice « sociale ». L'idée d'un paradis ici-bas, sur Terre, est fondamentalement juive dans son caractère comme dans son origine. « Le modèle juif de l'Histoire, passée et future, est tel qu'il fait puissamment appel aux opprimés et aux malheureux de tous les temps. Saint-Augustin a adapté ce modèle au christianisme, Marx au socialisme. » [1] Toutes les révolutions, utopies, idéologies socialistes et autres idées en faveur d'un paradis sur Terre sont fondamentalement juives, issues de l'Ancien Testament.

L'idée franc-maçonne d'une renaissance éthique de l'humanité par la science est positiviste — et juive. Il serait intéressant d'explorer les relations internes et externes entre le positivisme, la franc-maçonnerie et le judaïsme. Les liens et les influences ne sont pas seulement spirituels mais aussi très concrets.

L'histoire du judaïsme, selon Sombart[2], est l'histoire du développement commercial du monde. La science nucléaire a d'abord été connue sous le nom de « science juive ». L'économie politique pourrait également porter ce titre. Ce n'est pas un hasard si les plus grands noms de la physique atomique, de l'économie politique et du socialisme sont, presque sans exception, juifs.

Les juifs n'ont pas toujours diffusé la culture, mais ils ont toujours diffusé la civilisation. Il semble qu'ils aient constamment migré d'une civilisation en déclin

---

1 Werner Sombart, '*The Jews and Modern Capitalism*', trad. M. Epstein (Glencoe, IL, Free Press, 1951).

2 Sombart, '*Les juifs dans la vie économique*'.

vers une civilisation en plein essor. Ceci s'est également produit dans l'histoire de l'Occident. « Tout au long du Moyen Âge, les juifs n'eurent aucune influence sur la culture des pays chrétiens », dit Russell à ce sujet.[1] Dès que la ville prédomine dans une culture, les juifs apparaissent. Des colonies juives ont ainsi été créées dans toutes les grandes villes au cours de l'Histoire. Tyr, Sidon, Antioche, Jérusalem, Alexandrie, Carthage et Rome dans le monde antique ; Cordoue, Grenade, Tolède et Séville dans l'Espagne musulmane ; Amsterdam, Venise et Marseille au début de la Renaissance ; et de nos jours, toutes les grandes villes du monde, en particulier celles d'Amérique : tels sont les pas qui ont fait l'histoire des juifs. Il y a quelque chose de très symbolique dans le fait que les juifs aient financé le voyage de Christophe Colomb, et qu'ils aient même directement pris part à la découverte d'un nouveau monde qui a connu la civilisation dès son commencement même (il existe même une théorie très défendue selon laquelle Christophe Colomb était lui-même juif). Le père de la toute nouvelle « ère atomique » était également juif : Einstein. Quoi qu'il en soit, les juifs ont toujours été les porteurs du progrès extérieur, tout comme les chrétiens ont été les porteurs du progrès intérieur.

1 Russell, p. 342.

La religion pure

Le matérialisme (ou positivisme) juif a orienté l'esprit de l'Homme vers le monde; tout au long de l'histoire juive, il a stimulé l'intérêt pour la réalité extérieure. Le christianisme a replié l'esprit humain sur lui-même. Le réalisme explicite de l'Ancien Testament ne pouvait être surpassé que par l'idéalisme tout aussi catégorique du Nouveau Testament.

Selon le christianisme, l'énergie humaine ne doit pas se décomposer en deux directions opposées : vers le ciel et vers la terre. « Nul ne peut servir deux maîtres. Car, ou il haïra l'un, et aimera l'autre; ou il s'attachera à l'un, et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. »[1] Tolstoï reprend cette idée et la pousse plus loin encore : « L'on ne peut prendre soin de son âme et des biens de ce monde en même temps. Si l'on espère des biens, l'on renonce à son âme; si l'on espère sauver son âme, l'on renonce aux biens de ce monde. Sinon, l'on ne peut qu'être déchiré, et n'obtenir ni l'un, ni l'autre. (...) Les hommes souhaitent atteindre la liberté en évitant tout ce qui pourrait les restreindre, eux et leur corps, et les empêcher d'obtenir ce qu'ils désirent. Les moyens que l'Homme utilise pour satisfaire son corps — la richesse, une position sociale élevée, une bonne réputation — n'aboutissent pas à la liberté souhaitée; au contraire, ils la restreignent d'autant plus. Pour atteindre une plus grande liberté, les hommes construisent une prison faite de leurs

---

1 Évangile selon Matthieu, 6/24.

péchés, de leurs passions et de leurs superstitions, et s'y enferment...»[1]

Toutes les grandes autorités ecclésiastiques ont remarqué une différence fondamentale entre l'esprit de l'Ancien et du Nouveau Testament. Selon certains auteurs, l'Évangile marcionien, qui a servi de modèle à Marc, soutient que Jésus a aboli la Loi de Moïse et qu'il opposait Jéhovah, le Dieu de justice et Sauveur du monde visible, au Dieu d'amour qui a créé le monde invisible. Selon Couchoud, cet évangile contient, plus clairement encore que les autres, les principes d'ascétisme, de non-violence et de non-résistance au mal.

La religion renonce donc d'emblée à toute intention de changer ou de parfaire le monde extérieur. La religion pure tient pour un péché — de fait, une forme d'auto-illusion — toute croyance humaine selon laquelle l'organisation extérieure et l'altération du monde pourraient conduire à un accroissement du bien authentique. La religion est une réponse à la question de savoir comment vivre en soi, et face à soi-même, et non une réponse à la question de savoir comment vivre dans le monde et avec les autres. C'est un temple au sommet d'une montagne, un abri vers lequel il faut grimper pour laisser derrière soi le vide d'un monde irrécupérable uniquement régi par Lucifer. Telle est la religion pure.

«Ne vous inquiétez donc point, et ne dites pas : Que mangerons-nous? Que boirons-nous? De quoi serons-

1 Léon Tolstoï, '*The Christian Teaching*', éd. Leo Wiener, vol. 22: '*The Complete Works of Count Tolstoy*' (New York, AMS Press, 1968).

nous vêtus ? »[1] « Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le et jette-le loin de toi ; (...) Et si ta main droite est pour toi une occasion de chute, coupe-la et jette-la loin de toi. »[2] « Mais moi, je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis un adultère avec elle dans son cœur. »[3] « Aussi est-il écrit : Je détruirai la sagesse des sages, Et j'anéantirai l'intelligence des intelligents. Où est le sage ? Où est le scribe ? Où est le disputeur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde ? »[4] « La foule l'interrogeait, disant : Que devons-nous donc faire ? Il leur répondit : Que celui qui a deux tuniques partage avec celui qui n'en a point, et que celui qui a de quoi manger agisse de même. »[5] La similitude de ces versets bibliques avec certains principes socialistes n'est ici qu'apparente, puisqu'il n'est pas question d'une société et de ses relations, mais uniquement d'un homme et de son âme. La religion appelle à donner ; la révolution, à prendre. Le résultat extérieur peut, dans certains cas, être identique, mais le résultat intérieur est entièrement différent.

La voie revendiquée par la religion est trop pénible et n'est destinée qu'aux dévots. Lorsque le Qur'ân dit : « Dieu n'impose rien à l'âme qui soit au-dessus de ses moyens »[6], il vise clairement le christianisme. Toutes les religions pures connaissent deux voies, ou deux programmes.

---

1 Évangile selon Matthieu, 6/31.
2 Évangile selon Matthieu, 5/29-30.
3 Évangile selon Matthieu, 5/28.
4 Première épître de Paul aux Corinthiens, 1/19.
5 Évangile selon Luc, 3/10-11.
6 Qur'ân, 2/286.

Dans le bouddhisme, l'on trouve ainsi le « Mahayana », « la grande voie », sévère et difficile, réservée à l'élite ; et la « Hinayana », « la petite voie », plus aisée et moins sévère, réservée aux gens du commun.[1] L'on retrouve une division morale similaire dans le christianisme : le sacerdoce et les ordres par rapport à la vie ordinaire des laïcs, et le célibat pour le clergé, par opposition au mariage pour les gens de la masse. Le célibat est la seule véritable solution ; le mariage est un compromis évident.

Ce puissant dynamisme intérieur, accompagné d'un renoncement inouï, est entièrement personnel et toujours lié au rejet de toute activité sociale. Étant *a priori* opposés à l'usage de la violence, le christianisme et la religion en général ne peuvent influencer directement ce qui peut améliorer la position sociale de l'Homme. Les changements sociaux ne sont pas initiés par la prière et l'éthique, mais par la force soutenue par des idées ou des intérêts. Voilà la source de l'accusation — historiquement justifiée, mais moralement injustifiée — selon laquelle la religion soutient tout *statu quo* au pouvoir à ce moment-là — un état qui sert objectivement, indépendamment de toute « opposition psychologique », les objectifs de la classe dirigeante. Mais le christianisme n'est pas une pratique au sens ordinaire du terme et ne doit pas être jugé comme tel. Le Qur'ân le nomme « l'annonce » (les

1 Daisetz Teitaro Suzuki, '*Studies in the Lankavatara Sutra, One of the Most Important Texts of Mahayana Buddhism, in Which Almost All Its Principal Tenets Are presented, Including the Teaching of Zen*' (Londres, G. Routledge & Sons, Ltd., 1972); et Bhikkhu Buddhadasa, '*Toward the Truth: Hinayana Buddhism*', éd. Donald Swearer (Philadelphie, Westminster Press, 1971).

Évangiles — « l'annonciation ») des vérités les plus profondes de l'existence humaine. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », « aime tes ennemis, bénis ceux qui te maudissent », « ne résiste pas au mal », etc. : ces affirmations vont à tel point à contre-courant de la logique pratique de la vie de l'Homme qu'elles nous orientent vers une recherche de leur autre — et véritable — signification. Elles apportent en effet l'annonce d'un autre monde, comme l'indiquait Jésus : « Mon royaume n'est pas de ce monde. »[1]

La révélation des positions nettes et radicales des Évangiles a marqué un tournant dans l'Histoire. Pour la première fois, l'humanité était amenée à prendre pleinement conscience de la valeur de l'Homme, une évolution qui a permis de concrétiser un progrès « qualitatif » plutôt « qu'historique ». L'apparition de Jésus a donc été un jalon dans l'histoire du monde, « un signe pour le monde »[2], et la vision et les espoirs qu'il a proclamés ont été, à compter de ce moment précis, incorporés dans tous les efforts humains. La civilisation occidentale, malgré toutes ses déviations, ses illusions et ses doutes, porte le sceau des enseignements de Jésus. Dans les conflits primordiaux entre la société et l'Homme, le pain et la liberté, la civilisation et la culture, l'Occident, lié par la tradition chrétienne, s'est toujours rangé du côté de la seconde alternative.

---

1 Évangile selon Jean, 18/36.
2 Qur'ân, 21/91.

L’acceptation et le rejet du Christ

La religion ne peut affecter le monde que si elle devient elle-même « mondaine », séculaire, de ce monde — c’est-à-dire si elle s’implique dans la politique, au sens le plus large possible de ce terme. L’Islam est un christianisme réorienté vers le monde. Cette définition montre à la fois la similitude et la différence entre ces deux religions.

L’Islam comprend une composante purement judaïque mais inclut aussi de nombreux éléments non judaïques. Dans sa classification des religions, Hegel considère l’Islam comme la continuation directe du judaïsme, une idée que l’on peut attribuer à son point de vue chrétien.[1] De même, Spengler qualifie le Livre de Job d’écrit islamique.[2] Dans son ouvrage ‘*Patterns of Comparative Religions*’, Mircea Eliade place Muhammad au point de transition entre la seconde et la troisième (et dernière) période du développement spirituel de l’humanité. La troisième période, qui n’est pas encore terminée, a débuté avec Muhammad. L’histoire de l’esprit humain, selon Eliade, est celle d’un processus de sécularisation générale. Dans cette vision, Muhammad se trouve au seuil entre le triomphe de la religion (le christianisme)

---

1 George W. F. Hegel, ‘*Early Theological Writings*’, trad. T. M. Knox et Richard Kroner (Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1971).

2 Oswald Spengler, ‘*The Decline of the West*’, trad. Charles Francis Atkinson (New York, A. A. Knopf, 1926).

et la nouvelle ère séculière. En tant que tel, il est donc au centre de l'équilibre historique.[1]

En laissant de côté l'unidimensionnalité de la vision historique d'Eliade, qui est inacceptable du point de vue de notre ouvrage, notons ici que l'inévitable position « médiane » de l'Islam et de Muhammad est soulignée, et caractéristique de cette vision ; et cette impression persiste, quelle que soit la variété des approches et des explications.

Jésus évita Jérusalem parce que, comme toute autre cité, c'était aussi une ville de pharisiens, de querelleurs, de scribes, d'incroyants et de croyants superficiels. Le socialisme ne s'adresse pas aux villageois mais aux habitants des grandes villes. Muhammad, lui, se rendait dans la grotte de Hira mais retournait chaque fois dans la ville impie de Makkah pour accomplir sa mission.

En dépit de ce point, les événements de la période mecquoise ne pouvaient pas encore être nommés Islam. L'Islam atteignit son apogée à Médine. Dans la grotte de Hira, Muhammad était un jeûneur, un ascète, un mystique, un *hanif*.[2] À Makkah, il était un héraut de la pensée religieuse ; à Médine, il devint un héraut de la pensée islamique. Le message que portait Muhammad fut complété et se cristallisa à Médine.[3] C'est là — et non à Makkah

---

1 Mircea Eliade, '*Patterns in Comparative Religion*', trad. Rosemary Sheed (New York, Sheed & Ward, 1958).

2 NdA : *Hanif* signifie littéralement : « celui qui rejette les fausses croyances qui l'entourent et professe la vraie religion ».

3 « En ce jour, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'agrée l'Islam comme religion pour vous »,

— que se trouvaient « le commencement et la source de l'ensemble de l'ordre social islamique.»[1]

Muhammad devait revenir de la grotte. S'il n'était pas revenu, il serait resté un *hanif*. Puisqu'il est revenu, il est devenu le prédicateur de l'Islam. Il s'agissait de la rencontre entre le monde intérieur et le monde « réel », entre le mysticisme et la raison, entre la méditation et l'activité. L'Islam a débuté comme un mysticisme et a fini comme un État. La religion a accepté le monde des réalités, et est ainsi devenue l'Islam.

L'Homme et son âme : telle est la relation entre Muhammad et le Jésus de la Bible. Entre les Saintes Écritures et l'âme, il existe une similitude de nature. « Dans leur essence, elles contiennent le même mystère. (...) L'âme et les Saintes Écritures, qui se représentent mutuellement de manière symbolique, et s'éclairent aussi mutuellement.»[2] L'Islam est la répétition de l'Homme. Il a, comme l'Homme, son « étincelle divine », mais c'est également un enseignement des ombres et de la prose de la vie. Il présente certains aspects qui pourraient déplaire aux poètes et aux romantiques. Le Qur'ân est un livre réaliste, presque antihéroïque. Sans l'Homme pour l'appliquer, l'Islam est incompréhensible et n'existerait même pas au sens propre du terme.

---

comme l'indique ce verset du Qur'ân (5/3) révélé lors de la période médinoise.

1 Stefano Bianco, '*Polyvalence and Flexibility in the Structure of the Islamic City*', WERK. Switzerland, 9 (1976).

2 Henri de Lubac, '*The Drama of Atheist Humanism, trad. Edith M. Riley (New York: New American Library*', 1963), p. 4-5, 211.

Les idées de Platon, les monades de Leibniz et les anges du christianisme renvoient, en substance, à la même chose : le royaume du monde intemporel, parfait, absolu, immobile. L'Islam n'idéalise pas vraiment ce monde. L'inclinaison des anges devant l'Homme « à qui Dieu a appris les noms de toutes choses »[1] confirme la prévalence de la vie, de l'Homme et du drame sur la perfection immobile et éternelle.

Le christianisme n'a jamais atteint la pleine conscience d'un Dieu unique. En réalité, le christianisme n'a qu'une conception vivace et colorée du Divin — et non une idée claire de Dieu. La mission de Muhammad était de rendre l'image de Dieu des Évangiles plus claire, plus proche de l'esprit et de la pensée humaine. Allah est un Dieu qui correspond à l'aspiration ardente de notre âme, et aussi à certaines sublimes idées de notre esprit. Dans les Évangiles, Dieu est père ; dans le Qur'ân, il est maître. Dans les Évangiles, Dieu est aimé ; dans le Qur'ân, Dieu est respecté. Cette particularité de la conception chrétienne de Dieu fut plus tard infléchie en une série d'images confuses qui ont compromis le monothéisme originel du christianisme (la Trinité, la dévotion accordée à la Vierge Marie, aux saints, etc.). Une telle évolution n'est pas possible en Islam. En dépit de toutes les crises historiques qu'il a traversées, l'Islam est demeuré « la religion monothéiste la plus claire ».[2] L'âme de l'Homme ne conçoit que la divinité. Par le biais de l'esprit, la divinité est transformée en l'idée du seul et unique Dieu — Allah.

---

1 Cf. Qur'ân, 2/30-34.

2 Gustave le Bon.

Le Dieu chrétien n'est que le seigneur du monde individuel (personnes et âmes), tandis que Lucifer tient les rênes du monde matériel.[1] C'est la raison pour laquelle la croyance chrétienne en Dieu ne préconditionne que la liberté intérieure, tandis que la croyance islamique en Allah implique également une exigence de liberté extérieure. Les deux dogmes fondamentaux de l'Islam (*Allâhu akbar* : Dieu est le plus Grand ; et la célèbre attestation de foi, *lâ ilâha illa Allâh* : il n'est de divinité qu'Allah) sont, dans le même temps, les deux instruments les plus révolutionnaires en Islam. Sayyid Qutb les considère à juste titre comme une révolution contre l'autorité mondaine qui a usurpé les prérogatives fondamentales de la divinité. Selon lui, ils impliquent que « le pouvoir doit être retiré aux prêtres, aux chefs de tribus, aux riches et aux souverains, et rendu à Dieu. » Par conséquent, comme le conclut Qutb : « 'Il n'y a d'autre divinité qu'Allah' est une parole détestable aux yeux de ceux qui détiennent le pouvoir, quels que soient l'époque et le lieu. »[2]

De la même manière, le christianisme était incapable d'accepter l'idée d'un homme parfait qui soit encore un homme. De l'enseignement de Jésus, les chrétiens ont donc tiré la conclusion d'un homme-Dieu, de Jésus en tant que fils de Dieu. Muhammad, quant à lui, devait rester un homme car, dans le cas contraire, il aurait été superflu. Alors que Muhammad donnait l'impression

---

1 NdA : Plusieurs légendes chrétiennes nous informent de la toute-puissance de Lucifer.

2 Sayyid Qutb, '*Islam and Universal Peace*' (Indianapolis, American Trust Publications, 1977); et '*Social Justice in Islam*', trad. John B. Hardie (New York, Octagon Books, 1970).

d'un homme et d'un guerrier, Jésus donnait l'impression d'un ange. Il en va de même des femmes du Qur'ân qui — à l'inverse de Marthe et Marie des Évangiles — apparaissent exclusivement dans leur fonction naturelle, à savoir en tant que mères et épouses. Par conséquent, les attaques chrétiens sur la nature « trop humaine » de Muhammad sont en réalité une forme d'incompréhension. Le Qur'ân lui-même souligne que Muhammad n'est qu'un homme [1] et paraphrase toutes les futures attaques à son encontre : « Qu'est-ce donc que ce Prophète qui se nourrit et circule comme tout le monde dans les marchés ? »[2]

Une simple comparaison du vocabulaire utilisé dans les Évangiles et le Qur'ân nous amène à plusieurs conclusions évidentes. Dans les Évangiles, certains mots apparaissent très fréquemment : béni, saint, ange, vie éternelle, ciel, pharisien, péché, amour, repentir, pardon, mystère, corps (en tant que porteur du péché), âme, purification, salut, etc. Dans le Qur'ân, les mêmes termes sont fondés sur une image du monde dont le premier plan est désormais occupé par des termes tout à fait définis et réalistes tels que : raison, santé, propreté, force, achat, contrat, serment, écriture, armes, commerce, fruit, résolution, prudence, châtiment, justice, profit, vengeance, chasse, médecine, intérêt, etc.

L'Islam ne connaît pas de littérature spécifiquement « religieuse » au sens européen du terme, tout comme il ne connaît pas de littérature purement laïque. Tout

1 Cf. Qur'ân : 17/93, 18/110 et 40/6.
2 Qur'ân, 25/7.

penseur islamique est un théologien[1], de même que tout véritable mouvement islamique est aussi un mouvement politique.

L'on peut tirer une conclusion similaire de la comparaison entre une mosquée et une église. Une mosquée est un lieu populaire, tandis qu'une église est « le temple de Dieu ». À la mosquée, une atmosphère de rationalité prévaut ; à l'église, c'est une atmosphère de mysticisme. La mosquée est toujours le cœur de l'activité, près du marché, au cœur de tout établissement humain[2], alors que l'église semble trop « haute » pour une position similaire. L'architecture de l'église tend à souligner le silence cérémoniel, l'obscurité, la hauteur, un soupçon de « l'autre monde ». « La vérité est qu'en entrant dans une cathédrale gothique, les gens laissent tous les soucis terrestres à l'extérieur, comme s'ils entraient dans un autre monde. »[3] Dans une mosquée, les hommes sont censés discuter de certaines préoccupations très « terrestres » après la prière. Là se trouve toute la différence.

Comparez le principe de l'infaillibilité du Pape à l'infaillibilité du consensus (*ijma'*) en Islam : « Mon

---

1 NdA : Ernst Bloch ajoute la remarque caractéristique que « presque tous les théologiens arabes étaient aussi des médecins. » Ernest Bloch, '*Natural Law and Human Dignity*' (Belgrade), p. 58. L'on peut tracer une ligne allant de la philosophie à la théologie, puis au droit, puis à la médecine.

2 NdA : Bernard de Clairvaux exigeait que les églises et les monastères soient construits le plus loin possible des villes. Cf. Kenneth Clark, '*Civilization: A Personal View*' (Londres, British Broadcasting Corporation, 1962).

3 *Ibid.*

peuple ne peut s'accorder sur une erreur», comme on le rapporte de Muhammad. Le Nouveau Testament se tourne vers l'homme ; le Qur'ân, vers le peuple. Ainsi émerge le principe du peuple, de l'ensemble, de la communauté. Rien ici n'est un hasard. Le premier principe est tout à fait en harmonie avec l'esprit de l'élitisme chrétien et son principe hiérarchique, sacral, monastique, similaire au bouddhisme. Le second principe a une certaine connotation séculière et se réfère au peuple comme l'expression d'un esprit supérieur et commun. L'Islam ne reconnaît pas d'élite en termes de moines et de saints, pas plus qu'il n'existe deux voies ou «programmes», l'un pour les élus et l'autre pour les gens ordinaires. C'est l'annonce d'un principe démocratique.[1]

Les Évangiles et le Qur'ân — à la différence de l'Ancien Testament — affirment le principe d'une communauté spirituelle. Toutefois, alors que les Évangiles demeurent catégoriques, l'Islam reconnaît les nations et devient, lui-même, une nouvelle dimension au-dessus d'elles — la Oumma, c'est-à-dire une supranationalité de tous les musulmans.[2] En outre, le Qur'ân réaffirme avec

1 NdA : Une proposition visant à introduire une gestion collective en lieu et place de l'institution papale solitaire échoua lors du Concile Vatican II, car l'idée était totalement opposée à la nature même du christianisme.

2 Cf. Qur'ân (49/13) : «Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous vous avons répartis en peuples et en tribus, pour que vous fassiez connaissance entre vous.»

prudence le principe de la parenté et du sang, que Jésus avait entièrement rejeté.[1]

Les conditions dans lesquelles naquit l'Islam peuvent également nous aider à mieux le comprendre en tant qu'enseignement de l'unité de la foi et de la politique. En ce temps, les Arabes étaient un peuple vigoureux et puissant, dépositaire de traditions tant marchandes et guerrières que religieuses et métaphysiques. Leur Kaaba était non seulement un centre religieux, mais aussi un centre commercial depuis des siècles. L'environnement naturel dans lequel ils vivaient ne leur permettait pas d'ignorer l'importance du facteur économique dans la vie. Il ne s'agissait pas de la fertile Galilée, le berceau du christianisme, où l'on pouvait subvenir à ses besoins à peu d'efforts. Ici, la vie ne pouvait être maintenue qu'au prix de rudes épreuves — de longs voyages en caravane, un labeur acharné pour chaque pouce de terre fertile, chaque litre d'eau. Dans le même temps, le désert stimulait et entretenait un puissant et profond sentiment religieux. Ces deux éléments contradictoires, sous l'influence permanente desquels s'élevèrent le génie et l'instinct du peuple arabe, avaient prédestiné cette nation à l'Islam, en tant qu'enseignement à la fois mondain et céleste. Les

---

1 Cf. Qur'ân (4/1) : « Respectez les liens du sang. » Comparez aussi le Qur'ân (49/10) : « Les croyants ne sont-ils pas des frères ? Réconciliez donc vos frères et craignez Dieu, afin de mériter Sa miséricorde » et l'Évangile selon Matthieu (12/47-49) : « Quelqu'un lui dit : Voici, ta mère et tes frères sont dehors, et ils cherchent à te parler. Mais Jésus répondit à celui qui le lui disait : Qui est ma mère, et qui sont mes frères ? Puis, étendant la main sur ses disciples, il dit : Voici ma mère et mes frères. »

Évangiles pouvaient bien dire : « Vivez comme les lys des champs », mais le Qur'ân devait dire : « Une fois la prière achevée, répandez-vous sur la Terre, à la recherche des bienfaits de votre Seigneur, sans oublier d'en invoquer souvent le Nom ! »[1]

Selon le Qur'ân — et non les Évangiles —, Dieu a créé l'Homme pour qu'il soit le maître de la Terre.[2] L'Homme ne pouvait atteindre la suprématie sur la nature et le monde que par la connaissance et le travail, et donc par la science et l'action. Par ce fait, comme par l'accent mis sur le droit et la justice, l'Islam prouvait qu'il voulait non seulement la culture, mais aussi la civilisation.[3]

L'attitude de l'Islam à l'égard de la civilisation se manifeste dans sa relation avec l'alphabétisation, considérée comme l'un des plus puissants leviers de la civilisation. L'art de l'écriture est mentionné dans la première sourate révélée du Qur'ân.[4] L'écriture est intérieurement étrangère à la religion. Les Évangiles sont longtemps demeurés une tradition orale et — pour autant que nous le sachions — n'ont été mis par écrit qu'une génération entière après Jésus. À l'inverse, Muhammad avait l'habitude de dicter des versets du Qur'ân à son scribe immédiatement après leur révélation, une pratique qui n'aurait

1 Cf. Évangile selon Matthieu (6/28) et Qur'ân (62/10).

2 Cf. Qur'ân (2/30) : « Puis vint le jour où ton Seigneur dit aux anges : 'Je vais installer un vice-régent (*khalîfa*) sur la Terre.' »

3 NdA : L'Islam est la seule religion à avoir créé sa propre loi intégrale.

4 Cf. Qur'ân (96/4-5) : « C'est Lui qui a fait de la plume un moyen du savoir et qui a enseigné à l'Homme ce qu'il ignorait. »

sans doute guère plu au Jésus des Évangiles, et qui s'apparenterait davantage aux Pharisiens qu'il blâmait.[1]

L'insistance du Qur'ân sur le droit à lutter contre le mal et l'oppression[2] n'est pas religieuse au sens strict du terme. Les principes de non-violence et de non-résistance au mal sont plus proches de la religion. Ces principes de religion pure apparaissent sous la même forme dans les enseignements de Jésus et dans la pensée religieuse indienne — la continuation directe de la variante indienne étant le *satyagraha* de Gandhi, une méthode de lutte par la non-violence et la désobéissance civile.[3] Lorsque le Qur'ân approuve ou même ordonne la lutte plutôt que la souffrance et l'obéissance[4], il ne s'agit pas d'un code religieux ou moral, mais plutôt d'un code sociopolitique. Muhammad était un guerrier : une chronique très précise note ainsi qu'il possédait neuf épées, trois lances, sept cuirasses, trois boucliers et d'autres

---

1 NdA : Moïse utilisait également l'écriture, ce qui est tout à fait conforme à sa place et à sa mission dans l'Histoire (Cf. Nombres 33/2, Romains 10/5).

2 Cf. Qur'ân (42/39) : « (Les biens qui sont auprès de Dieu sont réservés à) ceux qui répondent à l'offense quand ils en sont victimes. »

3 Mohandas Karamchand Gandhi, '*Satyagraha in South Africa, Mahatma Gandhi at Work*', éd. C. F. Andrews (New York, The Macmillan Company, 1931); et Erik Homberger-Erikson, '*Gandhi's Truth on the Origins of Militant Nonviolence*' (New York, Norton, 1969).

4 Cf. de nombreux versets du Qur'ân : 2/216, 22/39, 60/2, 8/9, 61/10-11, etc.

armes. À cet égard, Muhammad ressemble à Moïse, « le prophète combattant ».[1]

L'interdiction de l'alcool en Islam a, avant tout, un caractère social, puisque l'alcool est d'abord un mal social. La religion pure, en règle générale, ne peut avoir aucun problème avec l'alcool. Certaines religions ont même utilisé, dans une certaine mesure, des stimulants artificiels pour favoriser l'extase — l'obscurité de la cathédrale et l'odeur de l'encens en font également partie. Les chrétiens ne voient aucun mal à la transformation symbolique du vin en sang du Christ lors de l'Eucharistie. Il n'y a pas ici un seul vestige de l'enseignement islamique selon lequel le vin est un grand péché, et donc interdit (*haram*). Lorsque l'Islam interdit l'alcool, il fonctionne comme une science et non comme une religion.

La caractéristique unique de l'Islam — cette unité — est toutefois mise en pièces par ceux qui mettent l'accent sur sa seule composante religieuse au détriment de son autre composante. L'Islam est alors réduit à la religion et au mysticisme. Dès que l'activité s'affaiblit, dès que nous négligeons « notre part en ce monde »[2] et cessons

1 NdA : L'on trouve de nombreux autres parallèles entre Moïse et Muhammad, ou entre le judaïsme et l'Islam. De tels parallèles entre le judaïsme et le christianisme n'existent pas. Dans un certain sens, ces deux derniers enseignements se trouvent dans une position de thèse-antithèse. Cet élément pourrait expliquer le phénomène de l'antisémitisme dans la plupart des pays chrétiens, un sentiment historiquement totalement inconnu chez les peuples musulmans.

2 Cf. Qur'ân (2/177) : « La piété ne consiste pas à tourner sa face du côté de l'Orient ou de l'Occident ; la piété, c'est croire en Dieu, au Jugement dernier, aux anges, aux Livres et aux Prophètes ; la piété, c'est donner de son bien — quelque attachement qu'on lui

d'être en harmonie avec lui, l'État islamique devient à l'image de n'importe quel autre État, et la part religieuse de l'Islam commence à s'altérer, comme n'importe quelle autre religion : l'État devient un pouvoir à l'état brut qui ne sert que lui-même, tandis que la religion tire la société vers la passivité et l'arriération. Les rois, les émirs, les scientifiques impies, le clergé, les ordres de derviches, les mystiques, les poètes alcoolisés — tout cela ne constitue qu'un aspect extérieur de la rupture intérieure, selon la célèbre formule chrétienne : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César. »[1] La philosophie mystique qui se trouve à sa base est très certainement la forme la plus typique de cette déviation, que l'on pourrait qualifier de « christianisation » de l'Islam — une rechute de Muhammad vers le Jésus des Évangiles.[2]

Il existe également un autre danger, opposé, mais l'impression générale qui prévaut est que la composante « matérialiste » de l'Islam — c'est-à-dire la somme des éléments naturels et sociaux qui lui sont inhérents — rend le monde islamique imperméable aux autres enseignements

---

porte — aux proches, aux orphelins, aux indigents, aux voyageurs et aux mendiants ; la piété, c'est aussi racheter les captifs, accomplir la *salât*, s'acquitter de la *zakât*, demeurer fidèle à ses engagements, se montrer patient dans l'adversité, dans le malheur et face au péril. Telles sont les vertus qui caractérisent les croyants pieux et sincères ! »

1 Évangile selon Matthieu, 22/21.

2 NdA : Il va sans dire que nous avons ici à l'esprit les pratiques douteuses de certains ordres de derviches, dont les dévotions ont fini par entraîner la passivité et le retrait de la vie active. Cependant, s'il est seulement question de profonde religiosité, l'on peut dire que tout musulman est un soufi et que Muhammad lui-même l'était avant tout le monde.

matérialistes extrêmes qui se répandent constamment depuis l'Europe. Le christianisme donquichottesque de la Russie prérévolutionnaire était bien incapable de faire face au réalisme des doctrines gauchistes. L'absence, ou l'échec, des révolutions marxistes dans les pays musulmans n'est pas accidentel. L'Islam a en effet sa propre forme de marxisme. Le Qur'ân a conservé quelque chose du réalisme rugueux de l'Ancien Testament, tandis que le marxisme est, en Europe, une compensation de la composante judaïque que le christianisme catholique et orthodoxe a entièrement évincée.[1] Le protestantisme rationnel s'est ainsi révélé plus résistant au défi révolutionnaire. De ce point de vue, la forme protestante du christianisme est plus proche de l'Islam que sa branche catholique.

Pour des raisons historiques dues aux confrontations politiques entre le christianisme et l'Islam, leur parenté a très souvent été négligée. Le fait que l'Islam accepte la Bible comme un livre saint et Jésus comme un messager de Dieu a été ignoré. Cet élément, si l'on en tire toutes les conclusions nécessaires, pourrait orienter les relations de

1 NdA : Les points communs entre l'Ancien Testament et le Qur'ân se trouvent notamment dans les versets qui dénoncent les détenteurs indignes du pouvoir et de la richesse. Le Qur'ân tonne contre les « notables pleins d'orgueil » (7/75), « les grands criminels qui exercent leurs intrigues » (6/123), « les chefs du peuple (de Noé) » (7/59), « les notables incrédules » (11/27), « les habitants opulents des cités » qui nient le message (34/34), etc. Il s'agit, bien entendu, de l'expression de l'engagement social qui caractérise à la fois le judaïsme et l'Islam.

ces deux grandes religions mondiales vers une dimension entièrement nouvelle à l'avenir.[1]



1 Cf. Qur'ân (29/46) : « Ne discutez avec les gens des Écritures que de la manière la plus courtoise, à moins qu'il ne s'agisse de ceux d'entre eux qui sont injustes. Dites-leur : 'Nous croyants en ce qui nous a été révélé et en ce qui vous a été révélé. Notre Dieu et le vôtre ne font qu'un Dieu Unique et nous Lui sommes totalement soumis.' » ;
Qur'ân (3/64) : « Dis : 'Ô gens du Livre ! Mettons-nous d'accord sur une formule valable pour nous et pour vous, à savoir de n'adorer que Dieu Seul, de ne rien Lui associer et de ne pas nous prendre les uns les autres pour des maîtres en dehors de Dieu.' »

Chapitre VIII : L'Islam et la religion

La bipolarité des cinq piliers de l'Islam

La *salât* (prière islamique) n'est pas seulement l'expression de la vision islamique du monde ; elle est aussi le reflet de la manière dont l'Islam veut ordonner le monde. La *salât* annonce deux choses : premièrement, il existe deux buts humains originels ; et deuxièmement, ces buts, aussi séparés par la logique soient-ils, peuvent être unis dans la vie humaine, puisqu'il n'y a pas de prières sans propreté, et pas d'efforts spirituels sans les efforts physiques et sociaux qui les accompagnent. La *salât* est l'illustration la plus parfaite de ce que nous appelons « l'unité bipolaire » de l'Islam. Par sa simplicité même, la *salât* réduit cette qualité à une abstraction et devient la formule, le code, ou le « cryptogramme » de l'Islam.

La *salât* est inutile sans ablution, tandis que la prière religieuse à l'état pur peut s'accompagner de la « sainte impureté » que l'on retrouve dans certains ordres monastiques du christianisme et de l'hindouisme. Selon les sentiments de ces ordres — des sentiments authentiquement religieux —, le mépris et la négligence active du corps

peuvent même renforcer la composante spirituelle de la prière. Cette logique part du principe que la prière, en raison de son principe sous-jacent, sera plus authentique si elle est « nettoyée » des additions physiques. En somme, moins le physique est présent, plus l'on met l'accent sur le spirituel.[1]

Le *wudû'* (ablutions) et les mouvements constituent l'aspect rationnel de la *salât*. Grâce à eux, la *salât* n'est pas seulement une prière mais également une discipline et une hygiène ; elle n'est pas seulement une forme de mysticisme, mais aussi une commodité. Il y a en effet quelque chose de militaire dans ce lavage matinal à l'eau froide et dans la prière en formation serrée. Lorsqu'un éclaireur perse, avant la bataille d'al-Qadisiyyah, vit des guerriers musulmans alignés pour la *salât* du matin, il dit à son officier : « Regardez l'armée musulmane en train de faire ses exercices militaires ! »[2] Les mouvements extérieurs de la *salât* sont simples, dans une certaine mesure, mais ils impliquent presque toutes les parties du corps. Cinq prières tout au long de la journée, avec un lavage (ou bain) rituel, dont la première doit être accomplie avant le lever du soleil, et la dernière la nuit : voilà, en effet, un instrument efficace contre le confort et le relâchement.

---

1 NdA : Les lignes suivantes sur la conception de l'hygiène au Moyen Âge illustrent jusqu'où pouvait aller cette négligence physique délibérée : « La propreté était considérée avec horreur. (...) Les saints, hommes et femmes, se vantaient que l'eau n'ait jamais touché leurs pieds, sauf lorsqu'ils devaient traverser des rivières. » Russell, '*The History of Western Philosophy*' (Londres, 1946), p. 371.

2 Tel que rapporté par Risler dans '*La civilisation arabe*', p.35.

Si l'on se concentre maintenant sur cet aspect « rationnel » de la *salât*, l'on constate qu'il n'est pas unilatéral. La dualité est répétée : les ablutions sont une forme d'hygiène, certes, mais l'hygiène est « non seulement une connaissance mais aussi une vertu ».[1] Dans l'hygiène, l'Islam a identifié une chose qui lui appartient intérieurement, qui est « méthodologiquement » islamique. En conséquence, l'Islam a élevé l'hygiène au niveau d'une idée et l'a liée organiquement à la prière, tandis que le Qur'ân — de manière inattendue, du point de vue d'une religion — affirme : « Dieu aime ceux qui se purifient. »[2] L'affirmation selon laquelle la propreté physique est un aspect de la foi ne pouvait apparaître que dans l'Islam. Dans toutes les autres religions connues, le corps est « en disgrâce ».[3]

Le *tarawîh*, une prière liée au jeûne de *ramadân*, a clairement une intention médicale, orientée vers la santé. Ceci n'est également possible qu'en Islam.

Le fait que la *salât* soit liée à une heure précise de la journée et à une direction géographique définie (la Kaaba) signifie que la prière est liée — contrairement à la logique religieuse — à la nature et à ses mouvements.

---

1 Jean Jacques Rousseau, '*Émile*', trad. Barbara Foxley (Londres, Dent, 1955).

2 Qur'ân, 2/222.

3 NdA : Rappelons ici que les bains publics construits par la civilisation romaine ont disparu avec l'ascension du christianisme. En outre, l'Église a fermé les bains et a construit des monastères. L'Islam, au contraire, construisait des bains près de ses mosquées. Il n'y a pratiquement pas de mosquée dans le monde sans au moins une fontaine. Rien de tout cela n'est accidentel.

Les heures de la *salât*, ainsi que le temps du jeûne et du *hajj* (pèlerinage), dépendent de certains éléments astronomiques. Certes, il semble plus religieux que « la piété ne consiste pas à tourner son visage vers l'Orient ou l'Occident »[1], mais en Islam, c'est le concept islamique de la prière qui prévaut — un concept qui inclut également les éléments physiques et naturels. En ceci, la *salât* appartient à notre monde spatio-temporel. Le développement rapide de l'astronomie au cours des premiers siècles de l'Islam fut fortement influencé, sinon conditionné, par ce besoin d'une définition suffisamment précise de l'espace et du temps, et nous avons de nombreuses raisons de croire que ce développement était l'intention de l'Islam.

Cet aspect de la *salât* (qu'on le nomme mondain, pratique ou naturel) recommande fortement une autre qualité : la qualité sociale. La *salât* n'est pas seulement un rassemblement d'individus pour une prière commune, mais aussi pour des contacts personnels immédiats ; et en tant que telle, elle est en opposition directe avec l'individualisme négatif et la séparation. La vie sépare les gens ; les mosquées les rassemblent et les mélangent. C'est une école quotidienne d'harmonie, d'égalité, de communauté, de bonne volonté.

Cette tendance sociale de la *salât* (le processus de socialisation de la prière) est parachevée par le *jumu'a*. Le *jumu'a* (la prière du vendredi) est une *salât* urbaine, ou « politique ». Elle est organisée tous les vendredis, dans la mosquée centrale, par un fonctionnaire de l'État. La *khutba* (le discours ou sermon qui précède la prière

---

1 Qur'ân, 2/177.

du vendredi), sa partie cruciale, est principalement un message politique. Les chrétiens prétendraient que ceci implique une négation de la prière — une conclusion typique du mode de pensée chrétien, mais injustifiée du point de vue de l'Islam.

La métamorphose de la religion à travers l'Islam est, de même, tout à fait évidente dans l'exemple de la *zakât*. Durant les premiers temps de l'Islam (la période mecquoise), la *zakât* consistait à donner volontairement aux pauvres — une sorte d'aumône. Lors de l'établissement de la communauté médinoise, le moment historique où une communauté purement spirituelle se transforma en un État, Muhammad commença à traiter la *zakât* comme une obligation légale, un impôt à payer par les riches au profit des pauvres — pour autant que nous le sachions, le premier impôt de ce type de l'Histoire. En ajoutant une composante de force à l'institution chrétienne de l'aumône, l'Islam avait créé la *zakât*, « la charité obligatoire », comme l'a nommée Risler. La même logique qui avait transformé la prière en *salât* transformait désormais l'aumône en *zakât* et, en dernière instance, la religion en Islam.

Avec la proclamation de la *zakât*, l'Islam commençait à prendre les contours d'un mouvement social. Il ne fonctionnait plus seulement comme une religion. La *zakât* ne prit sa véritable envergure qu'avec la formation de la communauté politique médinoise. Une indication certaine de ce caractère de la *zakât* est le fait qu'elle soit mentionnée, à travers le Qur'ân, huit fois dans les

sourates mecquoises, et vingt-deux fois dans les sourates médinoises.

La *zakât* est une réponse à un phénomène qui, en lui-même, n'est pas unilatéral. La misère n'est pas seulement une question sociale. Sa cause n'est pas seulement la privation, mais aussi le mal ancré dans les âmes humaines. La privation est sa face externe; le péché est sa face interne. Comment expliquer, autrement, l'existence de la misère dans des sociétés d'abondance? Dans la seconde moitié du 20e siècle, un tiers de l'humanité est victime de malnutrition chronique. Est-ce dû à un manque de biens, ou à un manque de sentiments? Toute solution au problème de la misère doit donc inclure la confession de la culpabilité et, de surcroît, servir de pénitence. Toute solution sociale doit comporter une solution humaine. Elle doit modifier non seulement les relations économiques, mais aussi les relations entre les êtres humains. Elle doit amener une juste répartition des biens, mais aussi une éducation appropriée, l'amour, la compassion.

La pauvreté est un problème, mais c'est aussi un péché. Elle ne se résout pas uniquement par un transfert de propriété des biens, mais également par l'effort personnel et la bonne volonté. Rien ne serait accompli, au sens propre du terme, si la propriété des biens de ce monde changeait de mains, mais que la haine, l'exploitation et l'asservissement demeuraient dans l'âme de l'Homme. C'est là la raison de l'échec des révoltes religieuses chrétiennes autant que des révolutions socialistes. «Depuis deux mille ans, la somme du mal dans le monde n'a pas diminué. Pas un seul empire, divin ou révolutionnaire,

n'a atteint sa fin.»[1] Les révoltes religieuses étaient trop religieuses, et les révolutions sociales, trop sociales. La religion estimait qu'elle serait plus religieuse si elle rejetait la politique et la violence, tandis que le socialisme s'était fixé pour principal devoir de convaincre ses adeptes que la violence était la seule voie possible, tandis que la charité n'est qu'une forme de tromperie. L'Homme a besoin d'une religion qui soit politique, et d'une politique qui soit éthique — en somme, d'une charité qui puisse devenir une obligation sociale, un impôt. C'est ainsi que l'on en arrive à la définition de la *zakât*.

Les hommes se reflètent dans la *zakât*. Qu'elle soit un impôt ou un don volontaire, d'homme à homme, ne dépend que d'eux. La *zakât* exige que les coffres et les cœurs s'ouvrent. La *zakât* est une grande rivière de biens qui coule de cœur à cœur, d'homme à homme. La *zakât* élimine la pauvreté chez les pauvres, et l'indifférence chez les riches. Elle réduit les différences matérielles entre les hommes et les rapproche les uns des autres.[2]

Le but de l'Islam n'est pas d'éliminer les richesses, mais d'éliminer la misère. Qu'est-ce que la misère? C'est le manque de ce qui est indispensable à une vie normale, le fait de ne pas posséder le minimum nécessaire à la vie, d'être en dessous du «seuil de pauvreté». Le «seuil de pauvreté» est une catégorie naturelle et historique qui

1 Albert Camus, '*L'Homme révolté*' (Paris, Gallimard, 1951).

2 NdA : Bien sûr, l'intervention sociale directe de l'État peut apparaître comme le moyen le plus efficace de concrétiser la justice sociale, mais les institutions sociales, avec leur aspect anonyme et la propagation d'une indifférence généralisée, sapent les fondements mêmes sur lesquels repose une communauté saine et heureuse.

représente la somme des biens nécessaires à un homme et à sa famille pour satisfaire leurs besoins physiques et sociaux. Il s'ensuit que la société n'est pas tenue de réduire tout le monde au même niveau, mais, en premier lieu, d'octroyer à chaque homme ce niveau minimal de richesse. Les mesures sociales islamiques se limitent à l'élimination de la misère et ne s'étendent pas à l'égalisation des biens, dont la justification morale et économique est plus que douteuse.

Toute société établie, outre les critères moraux et humains, est régie par l'impératif de la survie. La société islamique doit donc être à la fois la plus humaine possible et la plus efficace possible. Elle n'est pas islamique si des considérations humaines menacent sa stabilité, et vice versa, si une emphase exagérée sur l'aspiration à l'efficacité et à la puissance permet de violer les principes essentiels de la liberté, des droits humains et de l'humanisme. La constitution d'une société islamique est déterminée par la coalescence de ces deux conditions opposées.

Les considérations théologiques au sujet de la *zakât* se limitent généralement à la quantité de ce qui doit être donné. Mais à l'exception de l'institution de la *zakât*, le principe même de la solidarité est plus important que les chiffres et les pourcentages. Le principe selon lequel la partie supérieure de la société est tenue d'assister financièrement la partie la plus pauvre est d'une importance cruciale. Il ne fait aucun doute qu'un jour, lorsqu'un véritable ordre islamique sera établi, il s'efforcera de concrétiser l'intention même de ce principe, que le niveau de revenu et les statistiques démographiques soient outre-

passées ou non. De même, l'objectif de ce principe ne sera atteint que lorsque la portion la plus riche de la société donnera aux couches les plus pauvres en fonction des besoins de ces dernières. La *zakât* étant le droit des pauvres[1], ceci sera, si nécessaire, accompli par la force.[2]

Selon certains auteurs, l'obligation ou la suggestion de donner est mentionnée à quatre-vingt-deux reprises dans le Qur'ân. En raison de la persistance de cet enseignement islamique sur la charité, une révolution silencieuse s'est déroulée dans toutes les sociétés musulmanes, à travers l'institution du *waqf*. Le *waqf*, par son caractère généralisé et son importance, n'a pas d'équivalent dans les sociétés non-musulmanes. Il n'existe pratiquement aucun pays musulman où de grandes propriétés n'ont pas été données en *waqf* pour servir le bien commun. Le *waqf* n'est pas mentionné dans le Qur'ân, mais il n'est pas apparu par hasard. Il est né comme le résultat d'un

---

1 Cf. Qur'ân (70/24-25) : «Ceux qui prélèvent sur leurs biens la part due (la *zakât*) au mendiant et au pauvre démuni.»

2 NdA : Nous mentionnons ici, à titre de comparaison, l'idée intéressante de «l'impôt négatif» proposée par l'économiste américain Milton Friedman, lauréat du prix Nobel d'économie en 1976. Selon cette idée, les ministères des Finances paieraient un «impôt négatif» à tous ceux gagnant un montant insuffisant. «La pauvreté en Amérique aurait disparu depuis longtemps si les fonds sociaux avaient été dirigés vers ceux qui en ont vraiment besoin au lieu d'être gaspillés dans des services sociaux inefficaces et extrêmement coûteux.» Cf. Milton Friedman et Wilbur Joseph Cohen, '*Social Security: Universal or Selective?*' (Washington, American Enterprise Institute for Public Research, 1972). La *zakât* demeure ce qu'elle est, mais l'idée de «l'impôt négatif» de Friedman nous rappelle fortement la *zakât*.

esprit d'entraide, et comme une conséquence de la fonction éducative de la *zakât*. Cette pratique humaine offre l'espoir que certains objectifs sociaux majeurs puissent être atteints sans violence. Le *waqf* — ou la mise à disposition de biens matériels au service d'objectifs éthiques — prouve que de grands changements peuvent être apportés dans le domaine de l'économie sans intervention de l'intérêt matériel. À cet égard, le *waqf* se trouve à l'opposé des prétendues « lois naturelles de l'économie ». Du point de vue de l'économie politique, c'est une anomalie ; mais par sa dualité (« une catégorie économique avec une âme »), c'est une pratique islamique typique.

La *zakât* peut-elle influencer négativement les efforts des hommes visant à améliorer leur condition par leur propre travail ? Certains critiques le pensent. Mais rappelons, en tout premier lieu, qu'il existe une quantité non négligeable de problèmes qui ne peuvent être résolus par des efforts personnels : les déficiences naturelles, l'invalidité, les catastrophes naturelles, etc. À cet égard, la *zakât* ne diffère pas des autres types de subventions que connaissent toutes les sociétés civilisées, et certaines sociétés non-civilisées. Dans le budget américain de l'année 1965, par exemple, un milliard de dollars était réservé à « l'assistance aux Américains pauvres ».[1] Personne n'a craint que cette somme notable n'influence

1 NdA : Cette catégorie était constituée de citoyens américains ayant un revenu inférieur à 2000 dollars par an. Il a été calculé qu'à cette époque, cette catégorie comptait environ 35 millions d'Américains.

négativement l'énergie des habitants de la nation la plus entreprenante au monde.[1]

Cette analyse détaillée de la *salât* et de la *zakât*, les pratiques les mieux connues de l'Islam, a prouvé leur dualisme interne ; mais en les observant extérieurement, leur fonction différente au sein de la structure de l'Islam est également évidente. Dans cette optique, la *salât* est considérée comme une composante spirituelle, et la *zakât* comme une composante sociale. La *salât* est dirigée vers l'Homme, et la *zakât* vers le monde ; la *salât* a un caractère personnel, et la *zakât*, un caractère social ; la *salât* est un instrument d'éducation, et la *zakât*, une composante de l'ordre social. Presque tous les penseurs musulmans s'accordent sur une certaine dépendance entre la *salât*, en tant que prière personnelle, et la *zakât*, en tant qu'attitude sociale en harmonie avec la *salât*. Cette opinion a même conduit à la conclusion que la *salât*, si elle n'est pas strictement suivie de la *zakât*, n'est d'aucune utilité.

L'union de la *salât* et de la *zakât* est confirmée par le Qur'ân, qui souligne constamment leur interdépendance.

---

1 NdA : Le professeur Lester Turrow du Massachusetts Institute of Technology a même prouvé le contraire. Il affirme qu'il n'y a aucun conflit entre l'aide sociale et l'efficacité économique, et que les programmes sociaux peuvent être aussi productifs économiquement que justes socialement. Réfutant la thèse selon laquelle des aides sociales importantes menaceraient l'équilibre économique de la nation, le professeur Turrow affirme même que les nations où l'écart entre les riches et les pauvres est le plus faible sont en train de dépasser les États-Unis les unes après les autres : la Suède, la Suisse, le Danemark, la Norvège et bientôt l'Allemagne de l'Ouest. Là aussi, la « troisième voie » combinée s'avère la plus proche de l'Homme, et donc, également, la plus efficace.

Cette prémisse ne peut s'expliquer que comme une protestation contre le fait de séparer la foi des actes, et l'Homme du monde — une revendication qui est islamique dans son essence même. Abû Bakr, le premier calife, utilisa la même logique lorsqu'il décida d'utiliser la force contre une tribu qui avait refusé de verser la *zakât*. L'on rapporte qu'il aurait dit à cette occasion : « Je jure que je me battrai contre quiconque fait une différence entre la *salât* et la *zakât*. »

La formule très fréquente du Qur'ân à ce sujet — « accomplissez la *salât* et donnez la *zakât* » — n'est qu'une forme spécifique d'une autre formule « bipolaire » encore plus fréquente et plus générale – « croyez et accomplissez de bonnes œuvres » — qui peut être considérée comme la forme fondamentale des commandements religieux, moraux et sociaux du Qur'ân.[1] Cette formule définit les deux piliers irremplaçables sur lesquels repose l'ensemble de l'Islam. Il serait approprié de la considérer comme la première et la plus haute forme de l'Islam. L'ensemble de l'Islam est placé sous le signe de cette unité bipolaire.

La *shahâda* (la profession de foi par laquelle l'on devient musulman) se fait devant témoins en raison de la double signification de cet acte. Par cette attestation de foi, l'on entre dans une communauté spirituelle, un acte pour lequel des témoins ne sont pas nécessaires, mais l'on entre aussi dans une communauté sociopolitique, ce

1 NdA : Un verset très important du Qur'ân (2/277) souligne ce lien : « Ceux qui croient, font le bien, observent la *salât* et s'acquittent de la *zakât* auront leur récompense auprès de leur Seigneur et seront à l'abri de toute crainte et de toute peine. »

qui implique des obligations légales — et non seulement morales. Pour embrasser une religion, aucun témoin n'est nécessaire, puisqu'il ne s'agit que d'une relation entre l'Homme et Dieu : en ce cas, l'intention — ou la décision intérieure — est tout à fait suffisante. L'adhésion en présence d'autres personnes comporte un élément de publicité, ce qui est inutile du point de vue de la religion.

Il y a sans nul doute un aspect similaire au jeûne islamique du mois de *ramadân*. Les musulmans l'ont toujours considéré comme une manifestation de l'esprit de la communauté, et c'est la raison pour laquelle ils réagissent si vivement aux violations publiques de ce devoir. Puisque le jeûne n'est pas seulement une question de foi en Islam, il ne s'agit pas seulement d'une affaire personnelle de l'individu mais aussi d'une obligation sociale. Une telle interprétation d'une norme religieuse est incompréhensible dans toute autre religion. Le jeûne islamique, qui est l'union de l'ascétisme et de la joie — et même du plaisir, dans certains cas — est la mesure éducative la plus naturelle et la plus radicale qui ait jamais été mise en pratique. Elle est tout aussi présente dans le palais du roi que dans la cabane du paysan, dans la maison du philosophe que dans celle de l'ouvrier. Son plus grand avantage est qu'elle est concrètement pratiquée.

Et puis, que dire du *hajj* (le pèlerinage à la Kaaba de Makkah), connu comme le cinquième pilier de l'Islam ? S'agit-il d'un rite religieux, d'une foire commerciale, d'un rassemblement politique, ou tout cela à la fois ? Le *hajj* est très clairement un rite religieux, mais « à la manière de l'Islam » — tout-en-un.

La bipolarité de l'Islam est évidente à bien d'autres égards. Écoutez donc ce verset du Qur'ân : « L'expiation (pour un serment non respecté) sera de donner à manger à dix pauvres de ce dont vous nourrissez habituellement votre famille, ou de les vêtir, ou d'affranchir un esclave. Celui qui n'en aura pas les moyens accomplira un jeûne de trois jours.»[1] Ainsi, les actes sociaux utiles, accomplis dans le monde extérieur, sont préférés aux actes purement spirituels, ces derniers n'étant mis en œuvre, en guise de remplacement, que lorsque les premiers sont impossibles. Dans la citation coranique mentionnée ici, le jeûne est une telle forme de pénitence — un acte spirituel d'expiation et de prière.

L'Ancien Testament prescrit la vengeance; le Nouveau Testament, le pardon. Voyez comment le Qur'ân produit une « molécule » à partir de ces deux « atomes » : « La sanction d'une mauvaise action est une mauvaise action identique. Mais quiconque pardonne et réforme, son salaire incombe à Allâh. Il n'aime point les injustes ! »[2] Parfois, la synthèse est presque mécanique : « Nous leur avons prescrit dans la Torah : vie pour vie, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent. Quant aux blessures, elles tombent sous la loi du talion. Quiconque renonce par charité à ce droit obtiendra la rémission de ses péchés »[3]; ou encore : « Ô vous

---

1 Qur'ân, 5/89. NdA : Muhammad a également dit : «Si tu es témoin d'un mal, supprime-le par la main. Si cela n'est pas possible, condamne-le par la parole, ou au moins par la pensée, et c'est là le degré le plus faible de la foi.»

2 Qur'ân, 42/40.

3 Qur'ân, 5/45.

qui croyez ! Ne vous interdisez pas les bonnes choses que Dieu a rendues licites pour vous, en évitant cependant tout excès, car Dieu n'aime pas ceux qui dépassent les limites permises ! »[1] L'Islam n'est pas une religion qui interdit à l'Homme « les fruits de la terre », ni une religion qui enseigne toujours plus de choses interdites. L'Islam ne jette pas l'anathème sur la terre. Bien au contraire, même : si l'on n'a pas d'eau, la terre peut être utilisée pour les ablutions. La symbolique du *tayammum* (les ablutions sèches) ne peut avoir que ce sens.

Certains postulats islamiques ne sont religieux que par leur titre, leur forme ou leur origine. Néanmoins, ils sont islamiques dans le meilleur sens du terme. Ceci s'applique clairement à l'ordre de la propreté et à l'interdiction de l'alcool. De tels ordres ne sont pas religieux, pour la simple et bonne raison qu'ils découlent d'un souci de la vie extérieure, physique ou sociale. Ils ne font même pas partie de la culture. C'est dans la civilisation qu'ils prennent tout leur sens. Les grandes villes surpeuplées d'aujourd'hui sont inconcevables sans un certain degré d'hygiène publique et personnelle, tandis que l'alcoolisme s'est avéré comme le plus grand trouble social à l'ère de la technologie et de l'urbanisation.

La logique des considérations précédentes nous oriente vers l'idée que l'Islam tend naturellement à une intégration de l'art et de la technologie. C'est dans l'architecture que ce type de synthèse se réalise le plus systématiquement. De fait, parmi les grands arts, celui que l'Islam comprend le mieux est l'architecture, car c'est l'art

1 Qur'ân, 5/87.

le moins « pur », ou parce que c'est un « art général ».[1] L'art pur met trop l'accent sur l'individu, alors que le spirituel met l'accent sur l'autre facette de l'Homme. En cela, il s'oppose au concept d'équilibre sur lequel insiste l'Islam. L'architecture est impliquée, intéressée, fonctionnelle et répond aux besoins de l'Homme, ce qui la distingue de la musique.

C'est ce « double » caractère de l'architecture qui l'a prédéterminé à devenir un art islamique typique. Tout comme l'Islam, l'architecture a aussi un esprit et un corps.[2] Les réalisations exceptionnelles de l'Islam en matière d'architecture ne sont pas accidentelles. Elles sont préméditées.

Les sources de l'Islam sont également marquées par le même dualisme. Il existe deux sources fondamentales :

---

1 NdA : Kenneth Clark parle même d'un « art social qui aide les gens à vivre une vie plus riche ». Kenneth Clark, *'Civilization'*, p. 242.

2 NdA : Cette dualité se reflète également dans son nom : archi-tecture signifie littéralement plus qu'une « tecture » (un bâtiment ordinaire ayant de simples fonctions pratiques), que ce soit par ses dimensions, son style ou sa finalité supérieure. C'est pourquoi une architecture absolument fonctionnelle n'est pas possible ; ce serait une contradiction dans les termes, car l'architecture ne peut être réduite à une simple fonction sans perdre son sens. D'autre part, l'architecture dite « pure », une architecture sans fonction, n'existe pas. À cet égard, il est révélateur que presque tous les grands architectes de la Renaissance aient été des artistes (peintres ou sculpteurs) et que, par ailleurs, le plus grand architecte anglais, Christopher Wren, ait d'abord été mathématicien et astronome. « Les bâtiments de Wren nous montrent que les mathématiques, les mesures, l'observation — tout ce qui fait la science — ne se sont pas révélées hostiles à l'architecture. » (*Ibid.* p. 212.) L'architecture est un étrange « mélange » d'art et de science.

le Qur'ân et les *ahâdîth*, chacune d'entre elles représentant l'inspiration et l'expérience, l'éternité et le temps, la pensée et la pratique, l'idée et la vie. L'Islam est moins une façon de penser qu'une façon de vivre. Toutes les interprétations du Qur'ân indiquent que sans *ahâdîth*, et donc sans vie, il n'est pas pleinement compréhensible. Ce n'est qu'à travers l'interprétation d'une vie (celle de Muhammad) que l'Islam se révèle comme une philosophie pratique, comme un schéma global de vie. En incluant dans notre analyse la troisième source de l'Islam — celle de l'*ijmâ'* —, nous restons dans la même position. L'*ijmâ'* est le consensus (unanime, selon l'Imam Shafi'i, et la majorité, selon Al-Tabari et Al-Razi) des savants sur certaines questions *shar'i* (légales). L'Islam ne serait pas ce qu'il est s'il ne combinait pas un principe élitiste avec le nombre et la quantification. Dans l'*ijmâ'*, l'on trouve à la fois un principe qualitatif (aristocratique, élitiste) et un aspect quantitatif (démocratique).

La ville de Makkah et la grotte de Hira peuvent être incluses dans cet ordre de « dualité », car elles représentent, dès l'émergence même de l'Islam, l'opposition entre le monde réel et le monde intérieur, entre l'activité et la méditation. Dans le développement en deux phases de l'Islam, d'abord à Makkah, puis à Médine — deux périodes dont l'esprit et le sens différents sont notés par toute histoire de l'Islam —, l'on retrouve la même contradiction (ou unité paradoxale), mais désormais en termes de foi et de politique, de communauté de foi et de communauté d'intérêts.

Enfin, la plus grande figure de l'Islam est le *shahîd*, qui est un combattant dans la voie de Dieu — un saint et un guerrier en une seule personne. Ce qui, dans le christianisme, était décomposé en principes monastiques et chevaleresques est ici réuni dans la figure unique du *shahîd*. Il s'agit d'une unité d'esprit et de sang, deux principes qui appartiennent à deux ordres de choses différents.

La religion tournée vers la nature

Le Qur'ân ne cesse de répéter cette double exigence, en lui donnant des formes nouvelles et inédites : il s'agit maintenant de joindre la méditation à l'observation. L'une correspond à la religion, l'autre à la science — ou plutôt, la promesse de la science.

Le Qur'ân ne contient pas — pas plus qu'il ne devrait contenir — de vérités scientifiques toutes faites. En lieu et place, il sous-entend et suggère une position scientifique essentielle : la préoccupation pour le monde extérieur, ce qui est inhabituel pour une religion. Le Qur'ân pointe du doigt d'innombrables éléments de la nature et appelle l'Homme à y répondre. Le commandement de la science (l'appel à « lire ») n'apparaît pas ici comme étant dirigé contre Dieu ; il est en réalité émis au nom de Dieu : « Lis, au nom de ton Seigneur... »[1] L'Homme observe, cherche et perçoit non pas une nature créée par lui-même, mais un monde qui est le chef-d'œuvre de Dieu. C'est la raison pour laquelle cette observation n'est pas objective, indifférente, ou dénuée de désir. Elle est le mélange de

1 Qur'ân, 96/1.

la curiosité scientifique et de l'admiration religieuse. Les nombreuses descriptions de la nature dans le Qur'ân, parfois très poétiques, sont les meilleures illustrations de cette tendance. Écoutons-en quelques-unes :

« Dans la création des Cieux et de la Terre, dans l'alternance de la nuit et du jour, dans les vaisseaux qui sillonnent la mer, chargés de tout ce qui peut être utile aux hommes ; dans l'eau que Dieu précipite du ciel pour vivifier la terre, après sa mort, et dans laquelle tant d'êtres vivants pullulent ; dans le régime des vents et dans les nuages astreints à évoluer entre ciel et terre ; dans tout cela n'y a-t-il pas autant de signes éclatants pour ceux qui savent réfléchir ? »[1]

« En vérité, c'est Dieu qui fait fendre la graine et le noyau, qui tire la vie de la mort et la mort de la vie ! Tel est Dieu ! Comment pouvez-vous vous détourner de Lui ?

C'est Lui qui fait éclore l'aurore, qui fait de la nuit une phase de repos ; du soleil et de la lune, une mesure du temps. Tel est l'arrêt du Tout-Puissant, l'Omniscient.

C'est Lui qui a placé les étoiles dans le ciel pour vous guider dans les ténèbres de la terre et de la mer. Ce sont là autant de signes que Nous détaillons pour ceux qui comprennent.

C'est Lui qui vous a créés d'un seul et même souffle vital qui s'est dédoublé ensuite en germe et en réceptacle. Ce sont là des signes que Nous détaillons pour ceux qui comprennent.

1 Qur'ân, 2/164.

C'est Lui qui fait descendre du ciel une eau par laquelle Nous faisons germer toutes sortes de plantes et faisons surgir des cultures verdoyantes, d'où sortent les grains sous forme d'épis. De même que Nous faisons surgir de lourds régimes de fruits de la spathe des palmiers. Et avec cette eau Nous faisons également croître des vergers de vignes, d'oliviers et de grenadiers, similaires ou d'espèces variées. Observez leurs fruits, et voyez comment ils fructifient et comment ils atteignent leur maturité ! Il y a là, en vérité, autant de signes pour ceux qui ont la foi.»[1]

«C'est Lui qui, du ciel, vous envoie de l'eau dont vous faites votre boisson et qui fait croître des pâturages pour vos troupeaux.

Grâce à cette eau, Il fait encore pousser les céréales, les oliviers, les palmiers, les vignes et toutes sortes d'arbres fruitiers. C'est là, en vérité, un signe pour ceux qui savent réfléchir !

Il a mis aussi à votre service la nuit et le jour, le Soleil et la Lune. Et les étoiles sont aussi soumises à Son ordre. Que de signes à méditer pour ceux qui savent réfléchir !

Et les multiples choses aux couleurs si variées que Dieu a répandues pour vous sur la Terre, ne sont-elles pas un autre signe pour des gens qui raisonnent ?

C'est Lui qui a mis à votre service la mer dont vous tirez une chair fraîche pour vous en nourrir et de beaux joyaux pour votre parure. Et l'on voit aussi les vaisseaux y fendre les flots pour vous permettre d'aller à la recherche

---

1 Qur'ân, 6/95-99.

des bienfaits du Seigneur. Peut-être Lui en serez-vous reconnaissants ? »[1]

« Dieu fait descendre du ciel une eau par laquelle Il rend la vie à la terre après sa mort. Il y a là un vrai signe pour des gens qui savent entendre.

Vous pouvez tirer un autre enseignement de vos troupeaux, car, de leurs entrailles, et à travers le chyme et le sang, Nous vous abreuvons d'un lait si pur et si agréable.

Et des fruits du palmier et de la vigne vous tirez une boisson enivrante et une nourriture excellente. Il y a également en cela une leçon pour des gens qui raisonnent.

Ton Seigneur a inspiré aux abeilles : « Prenez des demeures dans les montagnes, dans les arbres et dans les treillages que les hommes érigent;

Butinez ensuite de toutes les fleurs et suivez en toute humilité les voies de votre Seigneur ! » De leur abdomen est secrétée une liqueur de diverses couleurs et aux effets salutaires pour les hommes. N'y a-t-il pas là encore un signe pour des gens qui réfléchissent ? »[2]

« C'est Lui qui a créé la nuit et le jour, le Soleil et la Lune, chacun voguant dans une orbite bien déterminée. »[3]

« Que de cités Nous avons anéanties en punition de leurs péchés, et dont il ne reste plus que de vagues vestiges : là, un puits comblé ; et là, un château puissamment édifié, aujourd'hui totalement abandonné !

---

1 Qur'ân, 16/10-14.
2 Qur'ân, 16/65-69.
3 Qur'ân, 21/33.

Que ne parcourent-ils la Terre pour acquérir des cœurs aptes à comprendre et des oreilles aptes à entendre ? En vérité, ce ne sont pas les yeux qui se trouvent atteints de cécité, mais ce sont les cœurs qui battent dans les poitrines qui s'aveuglent.»[1]

«Que n'observent-ils la Terre et la grande variété d'espèces de plantes bienfaisantes que Nous y faisons pousser ? »[2]

«Que ne parcourent-ils la Terre pour voir quelle a été la fin de ceux qui les avaient devancés? Pourtant, ils les surpassaient en puissance, savaient cultiver la terre, la peupler et la mettre en valeur beaucoup mieux qu'ils ne le font eux-mêmes. Et leurs messagers leur avaient bien apporté des preuves évidentes. Ce n'est donc pas Dieu qui leur fit du tort. Ce sont eux qui furent injustes envers eux-mêmes.»[3]

«Que n'observent-ils le ciel au-dessus de leurs têtes? Ils verraient alors comment Nous l'avons bâti et paré sans la moindre faille ;

Et la terre, comment Nous l'avons étendue, comment Nous y avons implanté des montagnes et comment Nous y avons fait croître toutes sortes de magnifiques couples de plantes.

Tout cela, à titre d'appel à la clairvoyance et de rappel pour tout serviteur qui veut se repentir.

---

1 Qur'ân, 22/45-46.

2 Qur'ân, 26/7.

3 Qur'ân, 30/9.

Et l'eau bénie que Nous envoyons du ciel et par laquelle Nous faisons pousser des vergers et des céréales qu'on moissonne,

Ainsi que les palmiers aux troncs élancés et aux régimes bien ordonnés,

Pour servir de nourriture aux hommes. C'est par cette eau que Nous redonnons la vie à une terre morte. Et c'est ainsi que Nous ressusciterons les morts.»[1]

« N'ont-ils pas remarqué comment les camélidés ont été créés,

Comment le ciel a été élevé,

Comment les montagnes ont été dressées,

Et comment la terre a été nivelée ? »[2]

«Certes, vous connaissez la première création. Eh bien ! Que cela vous invite à réfléchir

D'abord aux terres que vous labourez.

Est-ce vous qui y faites germer les semences ou est-ce Nous qui les faisons lever ?

Et si Nous voulions, Nous les dessécherions et vous en seriez réduits au désespoir,

À crier à la ruine,

Et à la misère !

Considérez également l'eau que vous buvez !

Est-ce vous qui la faites descendre des nuages ou est-ce Nous qui la faisons précipiter ?

---

1 Qur'ân, 50/6-11.

2 Qur'ân, 88/17-20.

Et si Nous l'avions voulu, Nous l'aurions rendue saumâtre. Pourquoi donc n'êtes-vous pas reconnaissants?

Et ce feu que vous faites jaillir?

Est-ce vous qui créez l'arbre qui l'alimente ou en sommes-Nous le Créateur?

Nous en avons fait un rappel de l'Enfer, et un élément utile pour les voyageurs du désert.»[1]

Dans ces versets, entièrement tournés vers la nature, l'on trouve une acceptation complète du monde, une absence totale de toute sorte de conflit avec la nature. En Islam, la matière se prête à nombre de belles et nobles choses, de même que le corps dans la *salât* et le patrimoine dans la *zakât*. Le monde matériel n'est pas le royaume de Satan; le corps n'est pas le siège du péché. Même le monde à venir, l'objet des plus grands espoirs de l'Homme, est dépeint dans le Qur'ân sous les couleurs de ce monde. Les chrétiens voient dans cet élément une sensualité qui semble incongrue du point de vue de leur propre religion. En réalité, ceci ne fait que démontrer que le monde matériel n'est pas intérieurement étranger à l'Islam.

Certains versets du Qur'ân éveillent la curiosité intellectuelle et stimulent l'esprit explorateur: «Nous avons tiré toute matière vivante de l'eau»[2] ou «Et bien qu'une même eau les arrose, Nous leurs faisons produire des fruits plus savoureux les uns que les autres.»[3]

1 Qur'ân, 56/62-73.
2 Qur'ân, 21/30.
3 Qur'ân, 13/4.

Ce dernier verset est particulièrement « provocateur » pour l'intellect. Il énonce un problème qui se trouve à la base de toute la chimie. En conséquence, ce sont les musulmans qui ont finalement mis fin à l'interminable dispute sur les questions substantielles qui obsédaient le christianisme et se sont tournés vers la chimie (alchimie). Il s'agissait d'un tournant, de la philosophie mystique vers la science rationnelle.

Un élément commun à tous les passages cités du Qur'ân est le commandement de l'observation — une activité par laquelle a débuté l'ensemble du pouvoir de l'Homme sur le monde et la nature.

Une étude des fondements de la puissance de l'Occident moderne prouve que cette dernière ne réside pas fondamentalement dans ses armées ou son économie. Ce n'est là que l'apparence des choses. Le fondement de sa puissance réside dans l'observation et la méthode expérimentale de pensée que la civilisation occidentale a hérité de Roger Bacon.[1] Jean Fourastié écrit à ce sujet : « L'observation de la nature, de la société et des hommes est la première étape de l'éducation de base donnée à tous les enfants du monde occidental. (…) Cet intérêt pour le monde extérieur s'oppose à celui des philosophes brahmanes et bouddhistes, qui se détournent du monde extérieur vers le monde intérieur. (…) Il est inutile de croire qu'un peuple puisse rejoindre la voie du progrès s'il n'a pas adopté les principes de la pensée expérimentale de Galilée, Pascal, Newton et Claude Bernard. La

1 NdA : C'est-à-dire après que Bacon l'a reçu des musulmans — cf. Chapitre XI de ce livre.

condition préalable à tout progrès économique et social est un changement de point de vue intellectuel, une transition de l'abstrait vers le concret, du rationnel vers l'expérimental, de la stagnation vers l'innovation.»[1]

Il est impossible de pratiquer concrètement l'Islam à un niveau de conscience primitif. La *salât* ne peut être correctement accomplie que si l'orientation dans le temps et l'espace est correcte. Au cours de la *salât*, l'on se tourne vers Makkah, s'orientant ainsi en termes spatiaux. Le jeûne de *ramadân* est pratiqué à un moment défini par des éléments astronomiques : l'acte doit être accompli à un moment précis de l'année — c'est-à-dire à une certaine position de la terre dans son orbite autour du soleil. La *zakât* nécessite des statistiques, des preuves, une comptabilité. Le *hajj*, le pèlerinage, est lié au voyage et à la connaissance de nombreux éléments que seul un long voyage exige. Pour faire simple, en laissant tout le reste de côté, la communauté musulmane — en ne pratiquant rien d'autre que ces quatre piliers de l'Islam — doit atteindre un niveau minimal de civilisation. L'on ne peut être musulman et demeurer dans un état de barbarie.

---

1 Jean Fourastié, '*The Civilization of Tomorrow*' (Zagreb), pp. 47-48. NdA : Fourastié se référait plus précisément ici aux idées expérimentales exposées dans les œuvres suivantes : Maurice A. Finocchiaro, '*Galileo and the Art of Reasoning: Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method*' (Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1976); Blaise Pascal, '*Œuvres complètes*' (Paris, Hachette et Cie., 1965); Sir Isaac Newton, '*Works*', éd. Alexander Dyce, vol. 3: '*Remarks Upon a Discourse of Free Thinking*' (New York, AMS Press, 1966); et Claude Bernard, '*An Introduction to the Study of Experimental Medicine*', trad. Henry Copley Green (New York, Dover Publications, 1957).

Cette tendance était, sans le moindre doute, intentionnelle. Une histoire argumentée de la science islamique pourrait montrer comment le développement de tous les domaines scientifiques durant les premiers siècles de l'Islam a débuté par un effort visant à concrétiser les commandements de l'Islam aussi strictement que possible.

C'est très certainement en astronomie que ce phénomène fut le plus évident. Dans '*L'histoire des sciences naturelles*' de John Gunther, l'on trouve nombre de faits et d'éléments qui confirment l'activité très vivace du monde islamique dans ce domaine.

Dans la vallée de l'Euphrate, l'Islam découvrit une astrologie bien développée qui, depuis près de 3000 ans, avait recueilli un important savoir sur les phénomènes célestes. Cependant, puisque les croyances au sujet d'un lien quelconque entre la destinée humaine et les étoiles étaient totalement étrangères à l'Islam, son monothéisme et son rationalisme devaient transformer cette astrologie en astronomie. Au sujet de l'école d'astronomie de Bagdad et de son célèbre observatoire, Sédillot affirme ainsi : « Ce qui caractérise l'école d'astronomie de Bagdad, dès ses débuts, c'est son esprit scientifique : passer du connu à l'inconnu, et ne jamais accepter comme prouvé ce qui ne peut être vérifié par l'observation. » Le calendrier d'Omar Khayyam s'approche de la précision du calendrier grégorien que nous utilisons aujourd'hui.[1] Les tables de Tolède, dont l'auteur est très probablement Ibrahim Al-Zarkali,

---

1 Llewelyn Powys: '*Omar Khayyam, Rats in the Sacristy*' (Freeport, New York, Books for Libraries Press, Inc., 1967), p. 125.

prenaient en compte les mouvements des planètes et furent longtemps la base de l'astronomie européenne. Al-Biruni émit l'hypothèse que la Terre, et non le ciel, tournait autour de son axe. Ibn Bajjah affirma que les orbites des planètes étaient peut-être elliptiques, et non circulaires.

Ce vif intérêt pour l'astronomie et les sciences naturelles au cours des premiers siècles de l'Islam fut une conséquence directe du Qur'ân. La religion tournée vers la nature initia un grand chapitre du développement de la science — l'un des plus brillants de l'Histoire.

Cette tendance à l'intégration de la religion et de la science — une tendance islamique dans le meilleur sens du terme — se manifesta par la construction simultanée de mosquées et d'écoles. Le premier ordre visant à construire des écoles à proximité des mosquées remonte au second calife, 'Umar ibn Al-Khattab. Cet ordre fut encore répété par le calife Haroun Al-Rashid (786-809). La séparation des mosquées et des écoles intervint beaucoup plus tard, avec la création des écoles Nizamiyyah, mais les programmes scolaires continuèrent à être fondés sur le principe de « l'unité bipolaire ».

La mosquée n'a jamais été, tout au long de son histoire, un simple lieu de culte. Durant les premiers siècles de l'Islam, nous dit Risler, tout lieu de rencontre où les honnêtes gens se réunissaient, « qu'il s'agisse d'une école, d'un club ou d'un marché », était considéré comme une mosquée.[1]

---

1 Risler : '*La civilisation arabe*', p. 128. NdA : Dans un excellent article de Stefano Bianco dans la revue Werk (Suisse, septembre

Cette tendance donna lieu à un phénomène que l'on connaît uniquement dans le monde culturel islamique : la mosquée-école, une construction unique à double fonction qui n'a pas de nom adéquat dans les langues européennes. Tout au plus la trouve-t-on, en français, sous la forme du composé mécanique « mosquée-école ».[1] Ce bâtiment caractéristique est l'équivalent matériel ou technique du postulat islamique primordial de l'unité de la religion et de la science, par lequel a débuté la révélation même du Qur'ân : « Lis, au nom de ton Seigneur. »[2]

Le même concept se reflétait dans tous les programmes scolaires proposés par ces écoles. La célèbre Nizamiyyah de Bagdad fut longtemps l'archétype de l'école islamique. Pour les Européens, c'était « un lycée religieux ». Mais en réalité, son programme comprenait ce que l'on appellerait la théologie — le commentaire du Qur'ân (*tafsîr*), le *hadîth*, la morale (*akhlaq*) et les articles de foi (*'aqida*) — mais mettait également l'accent sur le droit, la philosophie, la littérature, les mathématiques, l'astronomie et les principes de base de la médecine en tant que partie intégrante de son cursus.[3] La Nizamiyyah servit de modèle à de nombreuses écoles similaires et

---

1976), le phénomène susmentionné est considéré en termes de polyvalence de l'espace islamique, comme l'indique le titre de l'article : « La polyvalence et la flexibilité dans la structure de la ville islamique ».

1 NdA : Il existe des preuves historiques que la première mosquée, Masjid an-Nabi, qui fut construite par Muhammad lui-même, était dans le même temps une école.

2 Qur'ân, 96/1.

3 Cf. Risler.

devint ainsi le type d'école le plus fréquent dans toutes les grandes villes musulmanes.

C'est pourquoi les écoles du monde islamique ne peuvent être classées selon le critère européen qui distingue le profane du spirituel. Ces institutions étaient considérées par tous les musulmans comme naturelles, car elles découlaient directement de l'esprit de l'Islam. La même attitude s'est maintenue jusqu'à nos jours ; et chaque fois qu'il en est autrement, cet état de fait peut être attribué à une influence étrangère. L'état initial correspond toujours au concept islamique fondamental de l'unité de la religion et de la science. La célèbre Al-Azhar du Caire, la plus grande et l'une des plus anciennes écoles islamiques, fondée en 972 à la fois en tant que mosquée et université, était à l'origine une école à part entière et n'est devenue une simple école de théologie que du temps de la plus profonde décadence. Et lors de la réforme de 1961, Al-Azhar a retrouvé son caractère originel intégral avec la fondation d'une faculté de médecine et de technologie au sein de son complexe. Au Pakistan, l'État a confié aux imams la tâche de mener à bien des cours d'alphabétisation de masse — une mesure fondamentalement correcte, quoiqu'elle soit menée avec une énergie insuffisante. L'on retrouve un exemple similaire en Iran, où les soldats instruits effectuent leur service militaire en apprenant à lire et à écrire aux analphabètes, et où les mosquées font office d'écoles à cet effet.

La mosquée-école est l'un de ces symboles auxquels l'on ne peut rien ajouter, et dont l'on ne peut rien retrancher.

L'orientation de l'Islam vers le monde extérieur lui confère un réalisme particulier dans sa conception de l'Homme. L'acceptation de la nature en général implique l'acceptation de la nature humaine. À l'inverse, le rejet de ce monde, qui implique également le rejet du corps humain, se retrouve dans toutes les religions. L'Islam est la concrétisation de l'impossible objectif de contraindre le christianisme à reconnaître la réalité du monde. Certains versets du Qur'ân semblent improbables du point de vue de la religion pure — par exemple, ceux qui concernent l'acceptation des plaisirs, notamment amoureux et sexuels, la lutte, ou l'hygiène. C'est là un fait des plus décisifs dans l'histoire des religions, et dans l'histoire de l'esprit humain de manière générale. Il a marqué l'apparition de « la religion des deux mondes », d'un système englobant l'ensemble de la vie humaine, de la prise de conscience que l'Homme n'a pas besoin de rejeter la religion au profit de la science, ou de renoncer à la lutte pour une vie meilleure au profit de la religion. La profonde importance de l'Islam réside dans le fait qu'il ne néglige pas l'existence de la souffrance et de la lutte contre la souffrance, qui se trouve au cœur de l'histoire humaine.

Tout en affirmant la grandeur et la dignité de l'Homme en général, l'Islam est très réaliste, presque « antihéroïque » lorsqu'il traite de l'Homme en tant qu'individu. L'Islam n'ambitionne jamais de développer des propriétés qui ne sont pas ancrées dans la nature humaine. Il ne cherche pas à faire de nous des anges, car ceci est impossible. Il tend à faire de nous ce que nous sommes : des êtres humains. Bien qu'il connaisse une

forme d'ascétisme, l'Islam n'a jamais tenté de détruire la vie, la santé, l'intellect, la sociabilité, les désirs de bonheur et de plaisir. Un certain degré d'ascétisme n'est là que pour contrebalancer nos instincts, ou pour assurer un équilibre entre le corps et l'âme, entre les pulsions animales et éthiques. Par les ablutions, la prière, le jeûne, la *jama'ah*, l'activité, l'observation, la lutte et la méditation, l'Islam poursuit l'œuvre de la nature dans le façonnage de l'Homme. Il n'y a aucune place pour l'opposition à la nature. La continuité est maintenue, même lorsque les objectifs ne coïncident pas.

C'est précisément cette attitude, de la part d'une religion, qui a provoqué des incompréhensions qui ont perduré jusqu'à ce jour.

Certains ont ainsi attaqué l'Islam pour son apparente sensualité, étayant leurs affirmations par des citations du Qur'ân et des exemples de la vie de Muhammad. Nous devons donc dire clairement, et ouvertement : oui, l'Islam plaide pour une vie naturelle et contre l'ascétisme, pour la richesse et contre la pauvreté, pour le pouvoir de l'Homme sur la nature — non seulement sur cette planète, mais aussi, si possible, dans l'univers. Cependant, pour comprendre correctement l'Islam, l'on doit considérer ces idées de nature, de richesse, de politique, de science, de pouvoir, de connaissance et de bonheur d'une manière quelque peu différente de celle des peuples de la civilisation occidentale.

L'Islam exige de l'Homme qu'il assume toute responsabilité ; il n'impose pas l'idéal de la pauvreté, de l'as-

cétisme et de la souffrance.[1] Il n'interdit pas à l'Homme de goûter « le sel de la terre et de la grande mer salée ».[2]

L'Islam postule, pour l'Homme, une vie pleine et complète.[3] Cette vie est tracée par deux axes : l'un est le désir naturel de bonheur et de puissance ; l'autre est la perfection morale, « la création permanente de soi-même ». Ces désirs ne se contredisent et ne s'excluent que dans la logique ; dans la vie réelle, ils se réunissent d'innombrables manières dans notre propre vie et sous nos yeux. Une telle possibilité n'a été donnée qu'à l'Homme, et l'Homme — cet être tout en controverses — peut même être défini par cette possibilité.

Les Évangiles condamnent les instincts et ne parlent que de l'âme. Le Qur'ân les ramène sur la scène, car ils sont authentiques et réels — quoique moins nobles. Le Qur'ân les mentionne avec compréhension, et non avec blâme. L'inclinaison des anges devant l'Homme[4] implique la supériorité de l'humain sur l'angélique, de la même manière qu'un drame est plus véridique que la sublimité d'une idylle. Les hommes ne sont pas des êtres doux et gracieux uniquement orientés vers le bien. Ils sont physiques, grossiers, contradictoires, déchirés entre

---

1 NdA : « Il n'y a pas de monachisme en Islam. » (*hadîth* du Prophète Muhammad)

2 André Gide, '*Fruits of the Earth*', trad. Dorothy Bussy (Londres, Seeker and Warburg, 1962).

3 Cf. Qur'ân (5/87) : « Ô vous qui croyez ! Ne vous interdisez pas les bonnes choses que Dieu a rendues licites pour vous, en évitant cependant tout excès, car Dieu n'aime pas ceux qui dépassent les limites permises ! »

4 Cf. Qur'ân, 2/34.

les désirs et les tentations. En un désir contre nature de faire d'eux des êtres sans péché et infaillibles, l'on réalise soudain que l'on n'en obtient que des personnalités sans âme, sentimentales et fausses, incapables de faire le bien comme le mal. En les séparant de la terre mère, on les sépare de la vie ; et là où il n'y a pas de vie, il n'y a pas non plus de vertu.

Freud a prouvé que la sexualité ne pouvait être détruite, mais seulement réprimée ; et la pulsion sexuelle réprimée entraîne encore plus de troubles. Aussi sublime le postulat chrétien de chasteté et de retenue soit-il, l'idée islamique d'une vie sexuelle modérée et contrôlée convient mieux à l'Homme, car elle reconnaît la question et le problème. Dans ce domaine, l'Islam n'est pas en premier lieu une religion. Tous les arguments en faveur de la vie sexuelle sont rationnels et pratiques, et non religieux.

L'affaire dont il est ici question est le problème de l'harmonie de l'Homme avec lui-même — une harmonie entre ses idéaux et ses désirs naturels, physiques, sociaux et intellectuels. Les conflits dans ce domaine fondamental sont une source importante de névroses ; une autre source est le conflit entre l'Homme et son environnement.

Le Qur'ân s'adresse rarement à l'individu. Il s'adresse plus fréquemment aux gens ; et lorsqu'il le fait, parfois uniquement en tant que citoyens. L'Homme, en tant que membre de la société, est un enfant de ce monde ; ce n'est qu'en tant que personnalité qu'il est un habitant du ciel. Ce qu'il partage avec d'autres personnes — et non ses qualités individuelles spécifiques — fait de lui un être

social. Si l'individu et la société sont façonnés indépendamment, selon des modèles et des idéaux différents, le conflit entre l'individu et la société est inévitable. En mettant l'accent sur la justice plutôt que sur l'amour évangélique en tant que commandement suprême[1], l'Islam a manifestement voulu que l'éducation du musulman en tant qu'homme et en tant que citoyen soit identique, car la justice est une vertu à la fois personnelle et sociale («une vertu politique», comme la nommait Aristote).[2] C'est la raison pour laquelle l'on peut à juste titre s'attendre à ce que le musulman, en vertu de l'équilibre des exigences physiques et morales, soit en meilleure harmonie avec son environnement que tout autre type d'homme. L'enseignement chrétien, comme tout autre enseignement idéaliste, mène à la déception et à l'insécurité en raison d'une contradiction évidente entre les désirs et la réalité, entre la théorie et la pratique.[3]

Les névroses et les déformations de l'homme occidental sont en bonne partie la conséquence des conflits intérieurs entre l'idéal chrétien de l'Homme et les modèles politiques de la société qui se développent séparément et indépendamment des idéaux chrétiens. Il s'agit

---

1 Cf. de nombreux versets du Qur'ân : 4/135, 5/9, 5/45, 6/152, 7/28, 7/84, etc.

2 Aristote, '*Politics*', trad. H. Rackham (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1959).
NdA : Thomas d'Aquin considère la justice comme une «vertu céleste suprême». (Cf. Thomas d'Aquin, '*Summa Theologia*' (Cambridge, Londres, Blackfriars, 1964), II, 191.) L'amour, de toute évidence, n'est pas tout à fait «à la mesure» de ce monde.

3 Karen Homey, '*New Ways in Psychoanalysis*', (New York, W. W. Norton & Co., Inc., 1939).

d'une situation dans laquelle l'Église s'occupe des âmes, tandis que l'État gouverne les corps selon le postulat : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César. »[1] L'homme occidental a été autorisé à être chrétien dans sa vie privée, et machiavélique dans ses affaires publiques et commerciales. Ceux qui ne sont pas capables de résoudre ou de supporter ce conflit succombent à la névrose. En revanche, tous ceux qui ont connu le monde musulman ont eu l'impression unanime d'une harmonie entre l'Homme et la société, d'une intégration de l'individu dans le tissu social, d'une cohésion qui n'est pas artificielle, politique ou juridique, mais intérieure, organique. Cette réalité existe bel et bien, malgré la pauvreté et l'arriération qui règnent dans cette région du monde.

Muhammad — que la paix soit sur lui — blâmait les positions extrêmes. Il ne fait guère de doute qu'à cet égard, Muhammad était indigné par bien d'autres choses encore : les ignorants pieux, et les savants incroyants ; les croyants impuissants, et les dirigeants incroyants ; l'âme pure dans un corps sale, et l'âme corrompue dans un corps soigné ; la justice sans puissance, et le pouvoir tyrannique. La richesse et l'abondance ne le dérangeaient pas, mais il était résolument pour la richesse dans la vertu, et presque certainement contre la vertu nue, sans pouvoir ni protection. Il plaçait la lutte pour une vie meilleure et contre la tyrannie, l'ignorance, la maladie, la misère et la saleté au même niveau que les vertus morales. Les musulmans ne sont pas des saints, même lorsqu'ils prient et jeûnent. Ce sont des gens ordinaires, des hommes et

1 Évangile selon Matthieu, 22/21.

des femmes, qui rêvent d'amour et des délices de la vie — des êtres humains jusqu'au plus profond d'eux-mêmes, qui partagent la vie réelle et y reviennent toujours. Ils ne se retirent pas dans des grottes loin de la société, ne se négligent pas, ne s'abandonnent pas à la merci de leurs ennemis, ne rejettent pas « les bonnes choses dont Dieu leur a permis de jouir ». [1] Ils ne considèrent pas la liberté intérieure comme suffisante — tout croyant jouit de ce type de liberté. Ils veulent aussi la liberté physique et n'acceptent pas d'être des esclaves. Bien qu'ils croient que cette vie sur terre n'est pas la seule, ils ne veulent pas pour autant y renoncer. Le Qur'ân s'adresse aux véritables enfants de la terre, qui la foulent sereinement et gaiement, sans violence, mais en recherchant les faveurs de leur Seigneur.

L'Islam peut être défini comme l'exigence de vivre à la fois la vie physique et la vie spirituelle, dans le monde intérieur et extérieur, ou, comme le dit le Qur'ân, de vivre une vie intérieure « sans oublier sa part en ce monde temporel ».[2] En partant de cette définition, l'on pourrait dire que tous les hommes, ou la plupart d'entre eux, sont des musulmans potentiels.[3] C'est là le sens probable de l'affirmation (attribuée à Muhammad) selon laquelle tout enfant naît musulman, mais que ses parents, ou les circonstances, le transforment en autre chose. L'homme ne peut être chrétien, car « Dieu n'impose rien à l'âme

1 Qur'ân, 5/90.

2 Qur'ân, 28/77.

3 NdA : « Si ceci est l'Islam, alors nous vivons tous en Islam », comme le dit Goethe. Le Qur'ân fait également une déclaration similaire.

qui soit au-dessus de ses moyens.»[1] Cependant, l'Homme ne peut exister en tant que simple réalité biologique, en tant que membre d'une société — il ne peut exister sans Jésus; l'Homme ne peut vivre ni selon Jésus, ni contre lui. Tout le destin de l'Homme sur Terre se déroule entre ces deux éléments contradictoires. L'Islam, à l'inverse, convient à l'Homme parce qu'il reconnaît la dualité de sa nature.[2] Toute autre réponse ne mettrait l'accent que sur un seul aspect de la nature humaine, empêchant ainsi la pleine expression des forces humaines, ou provoquant des conflits internes entre elles. C'est la raison pour laquelle l'Homme est tout simplement l'argument le plus évident et manifeste de l'Islam.

L'Islam et la vie

Le dualisme n'est pas la philosophie humaine suprême; c'est la forme suprême de la vie. La poésie est en principe une affaire de cœur, mais les plus grands poètes — Homère, Ferdowsi, Dante, Shakespeare, Goethe — ont combiné dans leurs poèmes raison et sentiments, science et beauté. La poésie concerne l'individu, et non la société, quoique les poèmes d'Homère aient contribué à la formation de la nation grecque et que les furieux vers de Whittier aient aidé à l'abolition de l'esclavage en Amérique. Les mathématiques sont liées à l'intellect, mais «un bon mathématicien doit aussi être un poète».[3] Tous

1 Qur'ân, 2/286.

2 Qur'ân, 30/30 : «C'est Dieu qui a voulu que cette croyance fût inhérente à la nature de l'Homme.»

3 Weierstrass.

les physiciens et astronomes de très haut niveau étaient aussi, en un sens, des mystiques : Copernic, Newton, Kepler, Einstein, Oppenheimer. Le châtiment, quoiqu'il soit une mesure répressive, peut aussi fonctionner comme un puissant facteur moral. S'il est juste, il aura une valeur éducative tant pour le coupable que pour les autres. La peur est le commencement de la morale, tout comme la crainte de Dieu est le commencement de l'amour de Dieu. Le sport, bien qu'il ne soit qu'une activité physique, a évidemment une puissante valeur éducative. Platon, l'un des plus grands esprits de tous les temps, devait son nom à ses larges épaules. Un corps fort nourrit l'esprit le plus noble. Le corps et l'âme, le cœur et le cerveau, la science et la religion, la physique et la philosophie se rencontrent en des points qui marquent les sommets de la vie. L'intellect nu ou l'inspiration pure sont un signe certain de décadence. C'est ainsi que le principe séculier peut aider le principe sacré, que la propreté du corps peut servir la pureté de l'âme, et que la *salât* représente la forme suprême de la prière humaine.

Considérons d'autres phénomènes dans la même perspective. Quel est le but de ce que l'on nomme « l'éducation naturelle » ? Rousseau fournit une réponse caractéristique : « Le but est de réunir ce que l'on considère comme difficile à réunir, mais que tous les grands hommes ont réussi à faire : les forces physiques et mentales, l'intelligence du philosophe et la force de l'athlète. »[1]

---

1 Rousseau, '*Emile*'.

En parlant d'éducation, Montaigne dit : « Pour fortifier l'esprit de l'enfant, il faut fortifier ses muscles »[1], et Rousseau affirme que Locke, Fleury et De Crusa s'accordent sur ce point, tandis que lui-même revient à plusieurs reprises sur ce sujet : « Le corps doit être fort pour pouvoir obéir à l'esprit : un bon serviteur doit être fort. Les excès donnent lieu à des passions qui finissent par affaiblir notre corps, et inversement : les tortures du corps et le jeûne ont le même résultat, mais pour des raisons opposées. Plus le corps est faible, plus il commande et ordonne ; plus il est fort, plus il est obéissant. Toutes les passions sensuelles sont logées dans des corps faibles : moins ils peuvent les satisfaire, plus ils encourent de souffrances. »[2]

En principe, la force n'a rien à voir avec la morale ; cependant, dans la vie réelle, il n'y a pas de justice sans force. La justice correspond à l'unité des concepts d'équité et de puissance. Les mouvements politiques ne se sont-ils pas débarrassés d'une grande partie de l'injustice tolérée pendant des siècles par l'Église et la religion ? Les idées d'égalité, de liberté et de fraternité viennent de la religion, mais en tant que réalité (dans la mesure où elles sont une réalité), elles ont été matérialisées par la révolution — c'est-à-dire la politique et la violence. L'impuissance de la religion à concrétiser dans la pratique ne serait-ce qu'une partie des grands idéaux qu'elle prêche compromet ses exigences aux yeux des humbles et des opprimés. La violence et la politique, à l'inverse, ont été justifiées jusqu'à

1 Michel de Montaigne, '*The Education of Children*', trad. Lizzie E. Rector (New York, D. Appleton, 1899).

2 Rousseau, '*Emile*'.

un certain stade, car elles ont créé les moyens nécessaires à la réalisation des grandes idées que la religion avait découvertes ou inspirées, mais qu'elle ne parvenait pas à traduire dans la réalité.

Prenons le travail humain. Il présente, à première vue, deux aspects : d'abord, l'activité même, qui est humaine et non utilitaire ; et ensuite, le résultat de cette activité, un produit, qui est motivé par l'utilité. La religion s'intéresse au premier aspect, la civilisation au second.

La religion a déterminé le destin de l'Homme sur terre en disant : « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain »[1], tandis que la science et le matérialisme promettent un royaume terrestre sans travail, où les machines remplaceront de plus en plus le travail de l'Homme, et où les journées de travail seront de plus en plus courtes.

La religion exige le travail au nom du travail, comme un moyen de lutte contre le péché, parce que « l'esprit d'un homme oisif est la demeure de Satan », et non parce que son objectif est « la production et la reproduction de la vie matérielle ». La civilisation, à l'inverse, se préoccupe des résultats du travail, ou plus exactement de la production. L'auteur marxiste Henri Lefebvre juge ainsi nécessaire de souligner que le travail, selon le marxisme, est « un facteur productif, et non un facteur éthique ».[2] Le culte du travail en Europe est d'origine protestante, et non socialiste — comme on le pense généralement.

1 Genèse, 3/19.

2 Henri Lefebvre, article lu lors des Rencontres internationales de Genève.

La religion veut que tous travaillent, quels que soient les résultats. La civilisation, en revanche, n'a en tête que le résultat, et elle cherche à éviter le travail autant que possible en engageant d'autres pour travailler : des esclaves dans les temps anciens, des machines dans les temps modernes.

Dans cette vue d'ensemble, le travail est analysé, décomposé. Dans sa globalité, en tant qu'activité utile, en tant qu'unité, le travail a un côté moral et un côté économique. Il est un facteur contre le mal et les passions, tout comme il est un facteur contre la pauvreté. À cet égard, le travail est un phénomène typiquement islamique.

Le même parallélisme entre l'utile et l'éthique se manifeste clairement dans un autre phénomène qui concerne à la fois la vie naturelle et la vie sociale de l'Homme : il s'agit de la question de la prévention, ou de la limitation permanente, de l'inceste au cours de l'évolution de la famille humaine. Les attitudes de la science et de l'éthique coïncident ici parfaitement.

L'interdiction du mariage entre proches parents — qui a une portée universelle car elle se retrouve dans toutes les parties du monde et à toutes les époques — est un bon exemple de ce que l'on pourrait appeler l'Islam « naturel ». La vie elle-même semble avoir trouvé son chemin islamique.[1]

---

1 NdA : Il est curieux de constater la manière dont les peuples primitifs ont trouvé des procédures simples, mais efficaces, contre les violations inconscientes de cette interdiction. Chez les Pygmées d'Afrique ou les aborigènes d'Australie, chaque famille appartient à un groupe totémique qui, à son tour, se compose de plusieurs familles reliées entre elles. Un certain nombre de groupes totémiques étroi-

L'interdiction de l'inceste est-elle purement morale, ou est-elle motivée par des raisons biologiques? Il est impossible de donner une réponse simple à cette question. Les raisons biologiques ne font aucun doute. Le célèbre biologiste russe Timiriazev écrivait à ce sujet : « De nombreux éléments prouvent que la parenté étroite des parents affecte la santé de leurs enfants. Il n'est pas nécessaire de tenter de le prouver à nouveau de nos jours, car toute une série d'expériences ont montré qu'il s'agit d'une loi naturelle qui concerne non seulement l'Homme, mais aussi les animaux et les plantes ; c'est une loi qui s'applique à l'ensemble du monde organique.» D'autre part, l'interdiction de l'inceste est très ancienne, ce qui doit nous amener à conclure qu'elle est également fondée sur des préoccupations morales. Il n'en reste pas moins que, tout au long de l'histoire et même à notre époque, l'inceste a été considéré comme moralement répréhensible, et a donc été interdit. En tout état de cause, il s'agit d'un exemple parfait de l'harmonie entre l'éthique et la science — un principe représentatif de l'essence de ce que nous qualifions d'approche islamique.

Si l'on observe certains phénomènes intéressants qui ont accompagné le développement de la science médicale, l'on peut percevoir le « dualisme » de sa nature. La médecine n'a jamais été, ni dans le passé ni à l'heure actuelle, une science pure. Elle a toujours été à la fois une sagesse, une éthique et une discipline spirituelle.

---

tement liés appartiennent à une certaine classe matrimoniale dont le symbole est une plante ou un animal. Lorsqu'un jeune homme décide de se marier, il ne peut choisir son épouse que dans une autre classe, symbolisée par une autre plante ou un autre animal.

Récemment, l'on a découvert des maladies pour lesquelles aucune déformation organique n'a pu être identifiée : les perturbations ressenties par le patient étaient étroitement liées à sa vie psychique. La médecine psychosomatique, une récente branche médicale qui étudie l'interaction mutuelle entre le corps et la psyché, considère ainsi que les ulcères, l'asthme bronchique, l'obésité, le diabète, les migraines et certains troubles rhumatismaux sont principalement d'origine psychologique. Des recherches ont montré que ces maladies, ainsi que d'autres, sont dues à des conflits psychiques ou au stress, et que les changements organiques qui les accompagnent sont de nature secondaire. Ces changements sont même parfois complètement absents.

C'est la raison pour laquelle un véritable traitement ne peut être réduit à une thérapie physico-chimique ou à la chirurgie, c'est-à-dire à une intervention mécanique et à une opération. La médecine contemporaine est de plus en plus consciente des déficiences de la « médecine industrialisée », car, en réalité, il n'existe pas de maladies : il n'existe que des personnes malades. La médecine ne concerne pas les phénomènes mais les personnes, ou mieux, les personnalités. Une même cause n'entraîne pas nécessairement les mêmes conséquences, pas plus que les « mêmes » maladies ou traitements ne sont identiques pour deux hommes différents. C'est pourquoi nous devons croire qu'il existe une part de vérité dans les vieilles histoires de guérison au moyen de reliques, de prières, de sacrifices, de jeûnes et de croyances ; cette tendance s'est maintenue jusqu'à nos jours. Dans certains hôpitaux parisiens, l'on applique ainsi la musicothérapie,

car la maladie n'est pas seulement un état physique, ou une perturbation chimique ou physiologique. Contrairement à l'alchimie ou à l'astrologie (qui sont devenues la chimie et l'astronomie, c'est-à-dire des sciences), la médecine oscillera toujours entre ces deux pôles, car si la chimie et l'astronomie ont pour objet la matière, la médecine a pour « objet » la vie, ou plus exactement, la vie humaine. La médecine — comme tout ce qui concerne directement les êtres humains — devra réaliser l'intégration de la science et de la religion.

Si l'on continue à considérer les choses de ce point de vue, l'on constatera que tout art implique un métier. Il est impossible de nier la différence entre l'art et l'artisanat, ni d'ignorer ce qu'ils ont en commun. À partir des statuts d'une corporation de peintres et de sculpteurs de Paris datant de 1391, l'on peut établir qu'il n'existait alors aucune différence entre ces statuts et ceux de toute autre guilde ou corporation d'artisans. L'on y trouve des dispositions au sujet de la formation, de l'apprentissage, de l'ouverture d'un atelier, etc. Deux tendances opposées peuvent toujours être observées à cet égard : premièrement, l'art était (et devait être) séparé de l'artisanat ; deuxièmement, cette séparation n'a jamais été complète — l'art et l'artisanat conservent toujours des caractéristiques communes. Une œuvre humaine n'est jamais entièrement mécanique, et elle n'est jamais exclusivement créative. Il n'existe pas d'artisanat qui n'implique pas de création, et il n'existe pas d'art qui n'implique pas de technique. La même bipolarité s'observe également sur d'autres plans : l'artiste et le marchand d'art, l'auteur et l'éditeur, l'architecte et le promoteur immobilier, etc.

L'histoire de la musique prouve l'interdépendance de la technique et de l'idée. Les plus grands musiciens (Beethoven, Bach, Mozart) se sont également préoccupés des problèmes de la technique musicale et de l'organisation de leur orchestre. L'on ne peut ainsi imaginer les symphonies de Beethoven, l'apothéose de la musique occidentale, sans les améliorations considérables de la technique musicale qui les ont précédées. Le nombre d'instruments fut notamment considérablement augmenté ; et ils furent individualisés et organisés en groupes au sein d'un orchestre qui finit par compter jusqu'à 150 musiciens. Une symphonie n'est pas possible sans un orchestre — en tant que base extérieure et technique.

La vie est toujours le résultat de l'interaction mutuelle de deux facteurs indépendants. Du point de vue biologique, il s'agit de l'unité d'une base physico-chimique et d'un certain principe — nommons-le « entéléchique ».[1] Dans l'Histoire, il s'agit de l'impact combiné de la base matérielle et de l'influence créatrice du facteur humain conscient (les personnalités fortes, les idées et les idéaux dominants, etc.) La situation historique est, à chaque instant, le résultat de ces deux forces fondamentalement indépendantes.

L'influence de l'Homme sur le cours de l'Histoire dépend de son niveau de volonté et de conscience. Plus la force spirituelle de ceux qui participent aux événements

1 NdA : L'entéléchie désigne un élément hypothétique qui, dans certaines doctrines vitalistes, est considéré comme inhérent aux substances vivantes et régule ou dirige les processus vitaux d'un organisme, mais qui ne peut être découvert par l'étude scientifique.

historiques est grande, plus leur indépendance vis-à-vis des lois extérieures est grande. La conditionnalité est ici inversement proportionnelle à l'activité du sujet. En principe, l'Homme est complètement libre, et les lois extérieures n'ont aucun pouvoir sur lui : il a réussi, grâce à sa volonté, à résister aux maladies et aux dangers. L'Homme, s'il se trouvait parmi des lions, serait perdu, mais cette loi évidente ne s'applique pas à un dompteur de lions. L'Histoire est donc le récit continu de petits groupes d'individus déterminés, courageux et intelligents qui ont laissé une empreinte indélébile sur le cours des événements historiques et ont ainsi réussi à en changer la direction.

Le pouvoir des circonstances objectives augmente dans la mesure où le facteur individuel diminue, où il devient de plus en plus inerte, c'est-à-dire où le sujet est de moins en moins un homme, et de plus en plus un objet. Nous détenons le pouvoir sur la nature, et aussi sur l'Histoire, si nous détenons le pouvoir sur nous-mêmes. Telle est l'attitude de l'Islam à l'égard de l'Histoire.

Cette vision fondamentalement islamique des mouvements historiques peut expliquer efficacement le déroulement de l'Histoire et déterminer, également, la part des hommes dans les événements historiques ; leur pouvoir sur les événements historiques, et les limites de ce pouvoir ; la distinction entre ce que l'Homme *peut* faire, et ce qu'il *doit* faire en tant que sujet des événements historiques. Cette attitude explique l'influence créatrice des idéaux sur la réalité historique, et les transformations de cette réalité par la volonté et l'énergie de l'Homme.

D'autre part, elle explique également le rôle des facteurs objectifs et la nécessité de s'appuyer sur les faits. Elle rejette tant le déterminisme historique que tout idéalisme vide de sens et non ancré dans la réalité. Les faits et les idées — et donc la réalité et l'Homme — prennent dans cette conception leur juste mesure.



Chapitre IX : La nature islamique de la loi

Deux aspects de la loi

Si le système juridique est défini comme l'intérêt humain consacré en tant que droit, alors ni la religion ni le socialisme ne sont adaptés à la loi. La religion ne conçoit pas les intérêts, et le socialisme ne conçoit pas les droits.

Aucune loi ne peut être uniquement fondée sur l'intérêt, pas plus que sur le prétendu « intérêt général » ou sur la « raison d'État », car l'intérêt général et le droit inné de l'individu s'opposent généralement. Si l'Homme n'est pas une personne et n'est qu'un membre de la société, comme c'est le cas dans le socialisme, alors il n'a *a priori* aucun droit absolu et naturel — il n'a que les « droits » qui lui sont conférés par l'État. Au-delà de ceci, un membre d'une société n'a pas d'autres droits.

Les droits ne sont inaliénables que s'ils sont originels et innés, et non issus de la volonté d'un roi, d'un parlement ou d'une classe sociale — c'est-à-dire s'ils sont donnés par la nature ou par Dieu, et n'ont été établis que

par la création de l'Homme. Les droits sont un aspect de la dignité humaine et, par-là même, ils transcendent le temps, les conditions et l'Histoire pour se rapporter à l'acte même de création. C'est là que réside le lien entre les droits naturels et la religion, et la divergence entre les droits naturels et le matérialisme.

Dans '*La question juive*' (1844), Marx écrivait : « Les prétendus droits humains, les *droits de l'Homme*, à distinguer des *droits du citoyen*, ne sont rien d'autre que les droits du membre de la classe moyenne, à savoir ceux d'un homme égoïste, séparé des autres hommes et de la société. »

Un autre auteur issu de l'école matérialiste, Jérémy Bentham, écrivait sur les droits de l'Homme, avec le même dédain : « Les droits de l'Homme sont une absurdité ; et les droits naturels de l'Homme sont une absurdité au carré. » Dans un autre écrit, Bentham qualifie la Déclaration française des droits de l'Homme « d'œuvre métaphysique », ce qu'elle est — en un sens. La recherche des origines de la devise tripartite « Liberté, Égalité, Fraternité » en Europe nous mène ainsi à Rousseau et à la Déclaration d'indépendance américaine de 1776. Jellinek affirme à ce sujet que la Déclaration des droits de l'Homme est la conséquence de la Réforme protestante, et non de la Révolution.[1]

Ernst Bloch, qui tente de concilier marxisme et droits naturels de l'Homme, est ainsi contraint de conclure : « L'on ne peut admettre que l'Homme soit libre et égal par la naissance. Il n'y a pas de droits innés de

1 Jellinek, '*Die Erklarung der Menschenrechte*', 1904.

l'Homme ; ils sont tous obtenus, ou doivent être obtenus, par la lutte.»[1]

De ce point de vue, l'Histoire n'est pas un conflit entre des droits mais entre des intérêts différents. C'est tout le sens de la « lutte des classes ». La classe qui sort victorieuse de cette lutte proclame son intérêt (sa volonté) en tant que loi. C'est pourquoi les marxistes disent que « la loi est la volonté de la classe dominante transformée en législation.» En conséquence, il n'y a pas de bien ni de mal, de justice ni d'injustice. La question est seulement de savoir quel intérêt sortira vainqueur de cette lutte.[2]

Si tel est le cas, alors seuls les plus forts auront des droits. Pourtant, par essence, toute loi consiste en l'exact opposé : le droit du plus fort n'a pas besoin de loi. La loi a toujours été un moyen pour le faible de s'opposer au fort, de la même manière que la liberté d'opinion et de croyance est en premier lieu le droit d'avoir une opinion et une croyance différentes. Une loi qui donnerait au citoyen « le droit» d'applaudir et de glorifier la clique au pouvoir ne serait pas une loi, mais du simple cynisme. La

---

1 Ernst Bloch, '*Natural Law and Human Dignity*' (Belgrade, 1977) p.178.

2 NdA : L'une de ces définitions de la « loi » affirme ainsi : « La loi est le recueil des règles exprimant la volonté de la classe dominante. (...) L'application de ces règles se fait par la force de l'État, dans le but de solidifier, de renforcer et de développer les relations et les conditions sociales correspondant à la volonté et à l'intérêt de la classe dominante.» (Cf. Vishinsky: '*The Main Tasks of the Science of Soviet Socialistic Law*', 1938) L'auteur de cette définition, en tant que principal procureur de l'État soviétique durant les purges staliniennes de 1936-39, eut une bonne occasion de montrer où pouvait mener une telle définition.

pierre angulaire de la légalité de tout système social est ainsi la façon dont il traite ses opposants et ses minorités. Le pouvoir des forts est un fait — ce n'est pas la loi. La loi débute là où la limitation de ce pouvoir commence, et là où elle prend le parti du faible par opposition au bénéfice du fort. C'est la raison pour laquelle chaque peuple se bat pour une constitution, et chaque roi tente de s'en débarrasser.

Bloch dit à juste titre que « toute dictature est la suspension de la loi ». Ceci vaut également pour les dictatures du prolétariat. Après tout, la dictature du prolétariat n'est-elle pas « un règne fondé sur la violence et non limité par la loi », selon Lénine ? La pratique n'a-t-elle pas prouvé que la dictature du prolétariat s'est transformée en une dictature du secrétariat? L'affirmation selon laquelle la loi est la volonté de la classe dominante est la négation de l'essence du droit. Il en est de même, en termes de signification, des définitions selon lesquelles « le droit est la mesure de la politique» (Lénine) ou «la conscience du droit est une partie de la conscience politique.»[1] Sans doute cette négation du droit et de la loi a-t-elle son parallèle dans la dénonciation de la religion — c'est-à-dire qu'il s'agit d'un résultat direct de la philosophie matérialiste.

---

1 Vishinsky, '*The Law of the Soviet State*', trad. Hugh Babb (New York, The Macmillan Company, 1948). Cf. également la position de Karl Marx sur ce sujet (introduction, *Ibid*, p. 37) : «La société ne repose pas sur le droit. Tel est le fantasme des juristes. À l'inverse, le droit — contrairement à l'arbitraire de l'individualisme séparé — doit reposer sur la société, et doit être l'expression des intérêts et des besoins généraux de la société, tels qu'ils ressortent d'un moyen de production matériel donné.»

Comment le pouvoir des forts pourrait-il être limité, si ce n'est par des principes religieux? Au nom de quoi une nation devrait-elle tolérer une minorité qu'elle pourrait facilement exterminer ou déposséder de ses biens? Quels principes les colons blancs d'Amérique violèrent-ils lorsqu'ils exterminèrent presque entièrement la population indigène? Si la loi est la volonté de la classe dominante, ils avaient le droit de le faire car ils étaient les plus forts, et historiquement les plus progressistes — en un mot, ils étaient la «classe dominante». Quels principes les capitalistes ont-ils violé durant l'ère que Marx appelle la période d'accumulation primaire du capital? Si la loi est la volonté de la classe dominante, les capitalistes — parce qu'ils étaient la classe dominante — n'ont commis aucune violence et n'ont fait que suivre la loi. Ceci signifierait que les ouvriers qui résistaient enfreignaient la loi, car ils œuvraient contre cette monstrueuse «volonté de la classe dominante», ou plutôt contre un principe limitatif de cette volonté — c'est-à-dire un principe indépendant. [1] L'examen de la nature de ce principe nous place devant les mêmes problèmes que lors de la recherche de l'essence de la vie, de l'art ou de la liberté.

Les vraies lois d'une société ne sont que celles qui, outre la menace de la punition, s'imposent également à la conscience des citoyens. Tout système juridique est ainsi — ou du moins le prétend-il. En pratique, la dictature du

1 NdA : Une preuve évidente de cette loi est le fait que même le droit romain esclavagiste dut proclamer le principe de la liberté de l'Homme : *Ab initio omnes homnies liberi nascebantur* («Dès le commencement, tous les hommes sont nés libres»). Sans cela, il n'aurait pas été une loi, mais la volonté de la classe dominante.

prolétariat tend à être une démocratie. Toute loi définie comme la volonté de la classe dominante cesse de n'être que « volonté », car elle devient inévitablement « justice », « vertu » — en un mot, loi. Cette « dualité » ne peut être évitée ; en réalité, elle est une imitation du dualisme originel de la loi.

Si ce dualisme devait être détruit, la loi disparaîtrait. Dans le premier cas, la loi se réduit à son objet — c'est-à-dire à l'intérêt, au pouvoir, à la politique, à l'*utilitas* du droit romain ; dans le second cas, elle se sublime en une idée abstraite de la justice ou en un appel moral. Dans les deux cas, elle cesse d'être loi.

Par conséquent, la loi ne peut être fondée sur un seul de ces deux principes à l'exclusion de l'autre. Ni le christianisme ni le matérialisme ne peuvent produire un système juridique. La loi, telle que la conçoivent les chrétiens, est une tentative illusoire de mettre de l'ordre en ce monde — une tentative inévitablement vouée à l'échec. Jésus est venu rétablir l'amour, et non la justice de l'Ancien Testament. Néanmoins, l'amour n'appartient pas à ce monde ; c'est une vertu céleste.[1] Jésus ne reconnaissait pas la nécessité des juges[2], tandis qu'Hugo Grotius sup-

---

1 Thomas d'Aquin, '*Basic Writings of Saint Thomas Aquinas, Summa Theologia*', II, I, 91. éd. Anton C. Pegis (New York, Random House, 1945).

2 Évangile selon Luc, 12/13-15 : « Quelqu'un dit à Jésus, du milieu de la foule : Maître, dis à mon frère de partager avec moi notre héritage. Jésus lui répondit : O homme, qui m'a établi pour être votre juge, ou pour faire vos partages ? Puis il leur dit : Gardez-vous avec soin de toute avarice ; car la vie d'un homme ne dépend pas de ses biens, fût-il dans l'abondance. »

prime l'ancien lien entre la loi naturelle et le « Sermon sur la montagne » en raison de « son degré supérieur de sainteté ».

La loi est objective, impliquée dans la politique et la société, totalement confrontée à ce monde. Mais dans le même temps, elle inclut des normes et une éthique, et tente d'introduire dans ce monde le principe de la justice — c'est-à-dire un principe moral, ce qui signifie quelque chose qui n'est pas « de ce monde ». En tant que telle, la loi est donc une « unité bipolaire » — comme l'Homme, et comme l'Islam.

La loi ne peut être établie uniquement par la religion ou par le matérialisme, pas plus qu'elle ne peut, non plus, être établie à leur encontre. Sans l'accent mis par le christianisme sur la valeur de la personnalité de l'Homme — son intention, sa droiture, ses droits humains naturels, et ainsi de suite —, il n'y a pas de loi. D'autre part, sans admettre la valeur et l'importance de ce monde, sans intérêts ni pouvoir — sans ce sur quoi le judaïsme a mis l'accent —, la loi n'aura aucun sens. Sans l'approche chrétienne, la loi ne serait pas possible ; et sans l'approche juive, elle ne serait pas nécessaire. De ces prémisses, il résulte que la loi est islamique par essence.

Historiquement parlant, le droit est un phénomène qui correspond à la phase de maturité de la vie d'une culture. Il émerge à une période d'équilibre entre les aspirations religieuses et sociopolitiques d'un peuple. C'est une époque où les sentiments religieux sont encore forts et encore capables d'influencer la vie des gens, mais déjà limités dans une large mesure par les éléments rationnels

et utilitaires de la civilisation à venir. Outre l'Homme, dont la valeur a été confirmée et établie par la religion, la société apparaît également comme une réalité indépendante. À ce moment précis, ce sont deux valeurs égales. Leur équilibre (l'équilibre islamique) est une condition préalable à la création et au développement d'un système juridique complet.

Cette situation peut être observée dans l'émergence des trois systèmes juridiques les plus célèbres de l'Histoire : le système romain, le système islamique et le système européen.

La première phase du droit romain, connue comme l'époque du droit civil (ère monarchique et trois premiers siècles de la République), est caractérisée par une identité complète entre le droit et la religion, entre le *ius* et le *fas*. La loi civile (*ius*) a la nature de la norme religieuse (*fas*), et vice versa. Plus tard, ces deux principes sont séparés l'un de l'autre. Néanmoins, la civilisation romaine — et sa pensée politique — dut être imprégnée de la philosophie morale et religieuse stoïcienne afin de permettre le développement ultérieur de son droit. Le principe empirique romain d'*utilitas* se joignit à l'idée idéaliste stoïcienne de la *lex universalis*[1], car ni la civilisation romaine ni la

1 NdA : Les meilleures parties du droit romain furent sans le moindre doute créées sous l'influence stoïcienne, par exemple : '*Juris preecepta sunt heac: honeste vivere, alteram non leadere, suum cuuique tribuere*' (« Telles sont les règles de la loi : vivre honnêtement, n'offenser personne, donner à chacun ce qui lui est dû. »)

philosophie stoïcienne ne pouvaient créer le système juridique romain par elles-mêmes.[1]

En Islam, l'on trouve une sorte « d'unité personnelle » entre le droit et la théologie. Presque tous les grands penseurs « religieux » de l'Islam ont écrit des ouvrages de jurisprudence.[2] Il est difficile, pour les Européens, de distinguer le droit et la théologie dans ces écrits. L'Islam ne reconnaît pas cette séparation. En un sens, le droit est un produit naturel de l'Islam. Alfred V. Karmer écrit à ce sujet : « Les Arabes (musulmans) sont le seul peuple du début du Moyen Âge qui, en développant la science du droit, ait obtenu des résultats significatifs. Ces résultats, dans leur grandeur et leur majesté, sont immédiatement comparables aux travaux des Romains, les législateurs du monde. »

Dans l'histoire européenne, le développement du droit débute avec la diminution de l'influence de l'Église et se poursuit jusqu'à l'apparition des théories socialistes et du socialisme dans la science européenne. Ces quelques siècles, où coexistent des éléments de la culture européenne et de la civilisation européenne, sont la période des grandes chartes et des grands codes

1 NdA : Les juristes romains entrèrent en contact avec le droit naturel stoïcien vers 150 av. J.-C., lorsque Panetius, l'un des plus célèbres stoïciens de son temps, se trouvait à Rome. Les œuvres de Cicéron sont de loin le meilleur résultat de cette synthèse. Sur l'impact du stoïcisme sur le droit romain, cf. '*Die Stoa*' de Barth, p. 120 et suivantes.

2 NdA : Par exemple, le célèbre *imâm* Abu Yusuf écrivit sur la finance (*Kitab al-Kharaj*) et un autre grand auteur « religieux », Ash-Sha'bi, écrivit sur le droit de la guerre.

juridiques européens. Ce dualisme — par essence, un dualisme islamique — se reflète très clairement dans le grand opus juridique d'Hugo Grotius, une personnalité centrale de la pensée juridique européenne. À la fin de la Réforme, il résuma ainsi les enseignements des auteurs juridiques catholiques et protestants et démontra que le droit était à la fois dépendant et indépendant de l'éthique et de la religion. Plus tard, en raison de ce dualisme, certains auteurs (comme Werner et Ahrens) tentèrent de prouver que la distinction faite entre le droit et la morale était un grand accomplissement de Grotius, tandis que d'autres (comme Kirchmann) essayaient de démontrer le contraire. En affirmant que Dieu est la source ultime de la loi, Grotius confirma sa croyance dans la relation mutuelle entre le droit et la religion.

L'indépendance de la loi et du droit ne peut être détruite, même dans l'État marxiste le plus extrême sur le plan politique. En dépit d'opinions théoriques très tranchées, il n'est pas possible, dans la pratique, d'identifier entièrement le droit à la volonté de l'État — il reste toujours une distance insurmontable. Le socialisme et un système juridique indépendant, développé et libre s'excluent mutuellement.[1] « Toute loi a besoin de distance et de normes. Le socialisme exige l'immédiateté, l'objectivité et l'action directe. Dans le socialisme, qui applique à la vie sociale des habitudes de pensée physiques (ou

1 NdA : En 1978, 30 ans après sa fondation, la République populaire de Chine ne disposait toujours d'aucun code juridique civil ou pénal. Finaliser les lois a longtemps été considéré comme une sorte de « zone interdite », selon une déclaration du célèbre juriste chinois Han Yi Tung lors d'une conférence, en 1978.

biologiques), il n'y a pas de place pour le droit, puisque le droit est le contraire de la physique, qui ne reconnaît pas le '*devrait*' mais seulement le '*est*'.»[1]

La mauvaise réputation des tribunaux dans les démocraties populaires est le résultat de l'attitude idéologique envers la loi qui, en dépit de toutes les pressions, demeure, en un sens, la loi naturelle — et non la volonté de la classe dirigeante. Les tribunaux, en tant qu'exécuteurs du droit, doivent partager cette mauvaise position du droit en général, et être, en quelque sorte, en «disgrâce» (ceci est également vrai de la profession juridique dans son ensemble). Tout gouvernement de ce type tente de dégrader le droit au rang de la politique, et les tribunaux au rang de secrétariats; mais, comme il n'y parvient jamais complètement, il ignore généralement les tribunaux et, lorsque la chose est nécessaire, utilise les poursuites directes par la police, les autorités administratives et les camps de concentration — c'est-à-dire les moyens extrajudiciaires. L'État et le gouvernement sont l'expression du pouvoir physique; les tribunaux et la loi, du pouvoir moral. Reconnaître que la puissance morale des tribunaux et de la loi peut équilibrer la puissance physique de l'État, c'est reconnaître la suprématie

---

1 NdA : Evgueni Pachoukanis, le théoricien juridique soviétique le plus connu de l'Entre-deux-guerres, qui a disparu dans les purges de Staline, écrivait : «Il n'y a pas de droit prolétarien, et par conséquent il n'y a pas de droit socialiste.» Cf. son '*Allegemeine Rechtslehre und Marxismus*', 1929, p. 33. Comparez cette déclaration avec la négation chrétienne «similaire» de la loi par Rudolf Sohm : «La loi de l'Église s'oppose à la nature même de l'Église et la contredit.» Cf.. son ouvrage '*The Law of the Church*'.

de l'idée sur les choses, et de l'esprit sur la matière. Le principe de l'indépendance des tribunaux n'est donc pas compatible avec le système d'un État athée.[1]

La partie cohérente de cette situation est le non-respect de leurs propres lois, et la « production » d'un nombre sans cesse croissant de décrets en tout genre.[2] Telle est la conséquence de « l'action directe », c'est-à-dire de la tentative de remplacer la loi par l'action politique, ou simplement par des décrets politiques, des lettres, des messages et même des discours de dirigeants qui deviennent plus importants que la constitution et les lois — par exemple, les citations de Mao. Dans tous les États de ce type, l'on trouve un immense pouvoir aux mains des autorités exécutives — au détriment des organes élus — et de la police — au détriment des tribunaux et de la profession juridique. Ces États tentent de faire des tribunaux de simples outils obéissants entre les mains des autorités administratives, mais ils n'y parviennent jamais complètement. Le droit peut être endigué, ou maîtrisé,

---

1 NdA : Il faut noter que le principe de la permanence des juges (nomination à vie des juges), qui est une condition de leur véritable indépendance, est généralement, dans les États socialistes, remplacé par le principe inverse, celui de la réélection (nomination des juges pour une période limitée). Ce système fait directement dépendre les juges du gouvernement. Les juges ont donc le souci permanent d'être en « bons termes » avec ceux qui les reconduisent dans leurs fonctions.

2 NdA : En URSS, de 1937 à 1974, environ 370 lois furent adoptées tandis que, dans le même temps, les autorités exécutives (les différents ministères) produisirent plus de 700.000 décrets et règlements politiques et administratifs.

dans une certaine mesure mais — comme l'Homme — il ne peut être détruit ni réduit à néant.

Tous les hommes croient en l'âme et agissent en conséquence, même s'ils ne l'expriment pas toujours. Si quelqu'un a commis un meurtre et l'admet, mais insiste sur le fait qu'il l'a fait involontairement, que se passe-t-il alors avec le procureur, la défense, les témoins, les experts et le tribunal ? Pourquoi prononcent-ils des discours savants, analysent-ils chaque détail, etc., alors que l'acte même a été admis et que ses conséquences sont évidentes ? Tous leurs efforts ne portent pas sur des faits extérieurs objectifs, mais sur un problème intérieur : celui de l'intention. Il ne s'agit pas de savoir ce qui s'est réellement passé, mais ce qui s'est passé dans le cœur du meurtrier. Même lorsque nous examinons les faits, nous ne le faisons que pour découvrir l'état de l'âme — c'est-à-dire l'intention. D'ailleurs, toutes les personnes impliquées dans l'affaire croient spontanément que l'intention est plus importante que les conséquences. Ceci signifie que chacun, peut-être inconsciemment, préfère l'âme aux faits. Un ouvrier qui, sans le vouloir, provoque une catastrophe minière dans laquelle des centaines de mineurs seront tués sera tenu pour moins responsable, et sera moins châtié, qu'un homme qui tue une seule vieille femme pour la voler. Cette phrase « illogique » en soi ne révèle-t-elle pas qu'il existe une âme, et qu'en réalité, l'on ne juge pas ce qui s'est passé dans le monde, mais ce qui s'est passé dans le cœur du criminel ?

Le jugement de l'Homme s'efforce d'imiter le jugement de Dieu. Plus l'on considère l'intention de chacun

dans le jugement, plus l'on se rapproche de celui de Dieu. « Aucun grief ne vous sera fait de vos erreurs, mais seulement des fautes que vos cœurs commettent délibérément. » [1] Accepter l'intention, même au plus petit degré, revient ainsi à admettre l'existence de Dieu et à rejeter le matérialisme. En partant de la logique inverse, la philosophie matérialiste en est arrivée à la négation de la responsabilité — c'est-à-dire à la négation de la justice et de l'injustice, et à l'affirmation d'un principe opposé, celui de la *défense sociale*. Les deux axes de ce développement étaient tout à fait légitimes et prévisibles.

La punition et la défense sociale

La question de savoir si la punition est justifiable ou non a fait l'objet de controverses. Deux positions différentes peuvent être énoncées à cet égard. La première affirme que le recours à la punition est justifié en raison du libre arbitre dont dispose tout homme ; la seconde prétend que la sanction est inutile, car l'acte criminel était prédéterminé. Dans ce second cas, il n'y a pas de place pour la punition, mais pour la défense de la société, ou défense sociale — c'est-à-dire les mesures prises par la société pour se protéger de celui qui a commis l'acte tout en étant foncièrement innocent.

Le dilemme du châtiment et de la défense sociale est aussi vieux que le droit pénal. L'évoquer ici peut toutefois donner une nouvelle perspective à certaines questions abordées par cet ouvrage.

---

1 Qur'ân, 33/5.

Dès le code d'Hammourabi, le plus ancien code juridique connu à ce jour, l'on retrouve les idées de l'intention (*dolus*) et de la punition. D'autre part, Van der Made a démontré que l'idée de la défense sociale existait déjà chez les Grecs de l'Antiquité. [1]

Les individualistes pensent que l'Homme est responsable de ses méfaits. Les positivistes pensent que la société et les circonstances — c'est-à-dire quelque chose qui échappe au contrôle de l'Homme — en sont responsables. Selon la première école, l'Homme est un sujet agissant, une personne libre et responsable; la seconde affirme que l'Homme est une chose parmi les choses, un élément biologique soumis aux lois inévitables de la nature et incapable de s'en affranchir. Le premier point de vue repose sur la croyance que l'Homme peut choisir d'être bon ou mauvais; l'autre implique que l'Homme n'est ni bon ni mauvais, car ce sont les circonstances qui déterminent son comportement. Les positivistes ne croient pas à l'existence d'un individu libre et responsable qui peut choisir de manière indépendante.

La pratique prouve qu'il est faux de supposer que l'une des deux écoles est plus tolérante ou plus rigoureuse que l'autre: ceci dépend de nombreuses autres circonstances.

En partant du principe de la défense sociale, l'on peut ainsi arriver à des conclusions tout à fait différentes. L'on peut penser qu'une sanction rigoureuse n'est pas

---

1 Raoul Van der Made, '*Contribution à l'Étude de l'Histoire de la défense sociale*.' Revue de Criminologie et de Droit pénal, 1949-50, p. 944.

justifiable, parce que le crime est le résultat des circonstances, et donc que toute forme de châtiment serait absurde. Il est néanmoins également possible de considérer comme déterminants les intérêts de la société et le souci d'empêcher qu'ils soient violés, et d'en arriver ainsi à des punitions très sévères et totalement injustes. D'autre part, l'histoire du droit pénal a montré que le principe de la culpabilité personnelle a certes parfois donné lieu à des châtiments extrêmement sévères — comme l'Inquisition —, mais aussi à une interprétation très humaine de la loi. Même sur une question aussi sensible que la peine capitale, les partisans des deux camps sont ainsi représentés.[1] La peine de mort peut être à la fois justifiée et condamnée par les deux positions. Aux yeux des individualistes, elle serait ainsi une sanction à l'encontre d'un homme libre qui a commis un crime grave, tandis que, pour les partisans de la défense sociale, il s'agirait du « démontage » d'une partie défectueuse de la société. Dans le premier cas, la peine de mort reçoit une justification humaine; dans le second, une justification mécanique et inhumaine. Derrière ces explications, l'on retrouve un arrière-plan philosophique ou métaphysique qui, dans le premier cas, nous rappelle le « prologue céleste », et dans le second, Darwin et la théorie de l'évolution. Une chose est certaine : l'individualisme comportera toujours l'idée de représailles, ou de talion, et le positivisme ne comportera

1 NdA : Par exemple, M. Grave, avocat suisse, protagoniste actif du mouvement de défense sociale, plaide pour la réintroduction de la peine capitale en Suisse.

jamais celle de châtiment.[1] Le but des mesures de défense sociale, selon Ancel, est de «*neutraliser*» le délinquant. Le terme «neutraliser», emprunté à la physique, implique de rendre un criminel inopérant, soit en l'éliminant ou en le mettant à l'écart, soit par un traitement médical ou une rééducation.

D'une manière générale, la différence entre une punition et une mesure de défense est que la première vise la justice et la personnalité, tandis que la seconde vise l'intérêt et la société. La punition est proportionnelle à la culpabilité, tandis que la mesure de défense dépend du degré de dangerosité sociale (c'est-à-dire objective) de l'auteur du méfait, de la dangerosité du criminel du point de vue de la société.

Il est donc possible de présumer, dans le cas de la défense sociale, une large dérogation aux droits de quelqu'un sans la moindre culpabilité de sa part. Les mesures de défense sociale peuvent prendre des formes très sévères et injustes dans le cas de la protection ou de la prévention générale. Des mesures de ce type ont ainsi été utilisées dans certains pays contre les dissidents politiques. Un exemple drastique de cette idée est celui des «purges» staliniennes, au cours desquelles, selon certaines statistiques, jusqu'à 10 millions de personnes furent «éradiquées». Prêtons ici attention au fait qu'une purge n'est pas une sanction ou un châtiment, mais une

---

1 NdA : En théorie, il n'y a pas d'exception à cette règle. Les idéalistes, comme Kant et Hegel, préconisaient presque littéralement «dent pour dent», et le matérialiste Holback refusait absolument le principe du talion en droit pénal. Cf. le '*Système de la Nature*' de Holback.

« purgation », ou une « épuration » de la société de ses éléments indésirables. La « neutralisation » comme la « purge » sont des procédures mécaniques, et des termes mécaniques. À l'inverse, la sanction, la punition ou le châtiment représentent une idée morale qui apparaît d'abord dans les livres religieux les plus anciens, à l'image du châtiment de Dieu, ce qui prouve le lien terminologique et historique entre la religion et la théorie de la punition. Derrière la législation impliquant la punition se cache la philosophie idéaliste, et derrière les lois fondées sur le principe de la défense sociale se trouve le positivisme.

La punition va de pair avec le processus juridique, tandis que la mesure de défense sociale va de pair avec le traitement. Un procès est un drame qui traite de la question passionnante et exaltée de la liberté, de la responsabilité et de la justice. Le procès a toujours été lié à une cérémonie fixe, ce qui nous rappelle la pièce de théâtre ou le rite religieux.[1] À l'inverse, la mesure de défense sociale est une question de finalité, et elle est décidée par un médecin, un psychologue, un sociologue ou l'administration, mais jamais par un juge. Sauf exception, dans la pratique, la mesure de protection fait partie intégrante de la manipulation générale des êtres humains dans le cadre de l'utopie. Dans l'utopie, il n'y a ni tribunaux ni procès, car il n'y a ni liberté ni responsabilité, puisqu'il n'y a ni éthique ni loi.

---

1 NdA : Ernst Bloch a montré que le théâtre a deux origines : le tribunal et le mystère (E. Bloch, *Ibid*, p. 238). Benjamin a également démontré que les fameuses trois unités de la tragédie (lieu, temps, action) trouvent également leur origine dans les tribunaux (Cf. Benjamin, '*Ursprung des Deutschen Trauerspiels*', 1928, p. I II).

L'on punit donc un homme libre, mais l'on se protège d'un membre de la société. Le membre de la société n'est ni coupable ni responsable; il peut seulement être utile ou nuisible. Ce n'est pas une question de choix mais de faits objectifs, et les faits objectifs n'ont pas de sens. L'humanisme n'implique pas nécessairement la pitié, et vice versa. Épictète dit ainsi : «Vous avez pitié des boiteux et des aveugles, pourquoi pas également des malfaiteurs? Ils sont mauvais contre leur gré.» C'est là un exemple de pitié, mais pas d'humanisme ni de religion. L'humanisme est l'affirmation de l'Homme en tant qu'être libre et responsable. Rien ne dégrade plus l'Homme que la proclamation de son irresponsabilité. L'Homme est responsable; les animaux et les choses ne le sont pas. C'est là que réside toute la différence entre le stoïcisme et la religion. Le stoïcisme met en avant la miséricorde et le pardon, tandis que la religion lui oppose la responsabilité.[1] La «défense sociale» est fondamentalement inhumaine, même si elle absout l'Homme. À l'inverse, la théorie de la culpabilité est humaine, même lorsqu'elle prononce des peines sévères. Le châtiment est le droit humain du criminel, et toute dérogation à celui-ci est liée à une dérogation à d'autres droits humains. Hegel a toujours affirmé que seule la punition, en tant que forme de représailles, est en harmonie avec la dignité humaine du criminel, et qu'elle ne doit pas avoir d'autre but tel que la prévention, ou d'autres choses similaires. La

---

1 NdA : Un exemple de la prédominance du principe de culpabilité morale se trouve dans l'actuel code pénal italien. Les exemples opposés sont les codes pénaux des pays scandinaves, notamment le nouveau code pénal islandais.

responsabilité, en tant qu'aspect de la dignité humaine, a sa signification morale — c'est-à-dire, son sens « d'un autre monde ». La responsabilité de l'Homme sur Terre, envers les autres hommes, n'existe que parce qu'elle existe dans son sens absolu dans l'éternité, envers Dieu. Toutes les législations ne sont qu'une pâle tentative d'imiter le jugement de Dieu sur Terre.

La catégorie de la responsabilité — et par conséquent du jugement et de la punition, ou du châtiment — n'a pas sa place dans l'inventaire du matérialisme.

Le but du châtiment n'est pas la prévention, la protection, l'amélioration, la compensation ou même la rééducation du criminel. Le but du châtiment n'a rien de commun avec ce monde. Son but est de rétablir l'équilibre moral que le crime commis a plongé dans le chaos. Le châtiment est une « négation » (Hegel), un *remedium peccati*. Bien que cette définition semble quelque peu terne et dépourvue de vie, elle conservera toujours son sens et son importance originels. Le châtiment restera une mesure de rétorsion ou une réponse morale à un acte immoral, même si elle est inutile en pratique. À l'inverse, la mesure de défense est toujours motivée par l'utilité, par la protection de l'intérêt supérieur en sacrifiant l'intérêt inférieur, ou par la subordination de l'intérêt de l'individu à l'intérêt de la société. Le châtiment vise un effet moral, tandis que la mesure de défense vise l'intérêt social.

Les idées de représailles et de châtiment trouvent leur origine dans la vision religieuse selon laquelle le crime provoque la colère de Dieu. Indépendamment de

toutes les limitations et corrections ultérieures, cette idée restera toujours un élément cohérent de la conception de la justice pénale. Dans certains cas, au lieu de la colère de Dieu, l'on fait référence à la violation de l'ordre moral — ce qui n'est rien d'autre qu'une différence terminologique, puisque Dieu est le créateur et le garant de l'ordre moral.

Les considérations précédentes ne sont que les aspects théoriques de la question. Du point de vue de ce livre, deux éléments sont importants : premièrement, la théorie de la culpabilité morale et la théorie de la défense sociale sont deux équivalents opposés ; deuxièmement, en pratique, toutes les législations réelles, quelle que soit leur philosophie, ne produisent jamais de lois « pures ». Dans toutes les législations concrètes, l'on peut ainsi trouver la présence d'un principe qui est pourtant désavoué en théorie. Il n'existe donc pas de code pénal entièrement fondé sur le principe de culpabilité, de même qu'il n'existe pas de code pénal entièrement fondé sur le principe de défense sociale. Dans les faits, l'on ne peut parler que d'une prépondérance plus ou moins importante de l'un ou l'autre de ces principes.[1]

Même le mouvement moderne de défense sociale, qui partait au 19e siècle de positions extrêmes, a dû passer par une évolution inévitable. Marc Ancel, l'un des protagonistes de ce courant, écrit ainsi : « Entre les deux guerres, dans la législature, triompha enfin la voie médiane (*media via*) entre la doctrine classique de la culpabilité-vengeance

---

1 Cf. la note précédente.

et la doctrine de la défense sociale.»[1] Et plus loin : «Mais cela signifie-t-il que l'idée de défense sociale doit nécessairement inclure le rejet de toutes les procédures obligatoires et, en fin de compte, le rejet de la peine en tant que telle? Devons-nous maintenant trancher définitivement entre le droit pénal et la défense sociale? De nombreux partisans actifs de la défense sociale pensent au contraire que le droit pénal et la défense sociale doivent être réunis dans une nouvelle perspective.»[2]

L'Union internationale de droit pénal, fondée en 1889 et initialement une grande partisane de la défense sociale, évoque aujourd'hui la nécessité de synthétiser ces deux doctrines. En 1914, l'Union proclama ainsi qu'elle «représentait désormais les deux doctrines». Dans la théorie juridique, cette révolution a abouti à ce que l'on nomme «la théorie relative de la peine»; et dans la législation pratique, elle est apparue sous la nouvelle formule de la «peine protectrice», une forme «d'unité bipolaire» dans le domaine du droit. En pratique, la «troisième voie» a donc fini par triompher.

L'Islam, en tant que religion, débuta par le principe du talion; mais à mesure que la religion «s'islamisait», il accepta certains éléments de défense sociale. Fondamentalement, il s'agit de la même évolution — fondée sur la «responsabilité envers ce monde» — qui créa la *salât* à partir de la prière, la *zakât* à partir de l'aumône, et une *ummah* (communauté spirituelle et politique) à partir d'une congrégation spirituelle. Le droit pénal

1 Ancel, '*La défense sociale nouvelle*' (Paris, 1954).

2 *Ibid.*

islamique reconnaît ainsi un système spécial d'éducation pour les mineurs qui est très proche de la conception actuelle — à savoir certains aspects de la compréhension sociologique de la délinquance et des délinquants.

Marc Ancel dit à ce sujet : « La loi islamique du 14e siècle admettait le principe de l'irresponsabilité de l'enfant de moins de 7 ans[1], et n'ordonnait que des mesures de rééducation pour les mineurs de 7 ans à l'âge de la puberté. Ces procédures n'avaient pas le caractère d'un châtiment. Pour traiter les délinquants devenus majeurs, un système fut formé, dont certains aspects peuvent être considérés comme relevant de la défense sociale. À l'exception des cinq crimes majeurs définis dans le Qur'ân, les tribunaux avaient carte blanche pour certains crimes et étaient contraints de prendre en considération le crime en tant que tel, les conditions dans lesquelles il avait été commis, et le caractère du criminel. »[2]



1 NdA : Cette notion était inhérente à l'Islam dès le départ et n'est pas un phénomène spécifique au 14e siècle.

2 Pour plus d'informations à ce sujet, cf. Saïd Mustapha El-Saïd Bey, '*La notion de responsabilité pénale*', Travaux de la Semaine international de droit musulman (Paris, 1951) ; et L. Milliot, '*Introduction a l'Étude du droit musulman*' (Paris, 1953).

Chapitre X : Les idées et la réalité

Notes préliminaires

La religion comme l'utopie se déforment lorsqu'elles pénètrent la vie : elles n'existent sous leur forme cohérente que dans les livres. Dans la pratique, la religion se « naturalise » en admettant quelque chose de la partie animale de la nature de l'Homme. De son côté, l'utopie s'humanise et agrège des caractéristiques morales. La déformation du christianisme et du matérialisme les rapproche de l'Homme, de la figure à la fois animale et humaine de l'Homme. L'une est une descente du Divin ; l'autre est une ascension de l'animal. Dans les deux cas, il s'agit d'un mouvement vers l'humain.

Certains événements célèbres de l'histoire du christianisme ne sont que des formes différentes de la déformation inévitable de la religion face à la vie. Les exemples sont légion : ainsi de l'institutionnalisation de la religion (l'établissement de l'organisation et de la hiérarchie de l'Église), de l'approbation du mariage (au lieu de la chasteté), de la reconnaissance du travail, de la nouvelle attitude à l'égard de la propriété, du pouvoir, de

l'éducation, de la connaissance (à l'opposé du « heureux les pauvres en esprit » évangélique), de l'acceptation de la force et de la violence (l'Inquisition), etc. La recherche d'une coexistence possible avec le marxisme, à notre époque, appartient également à cette catégorie.

En pratique, le marxisme ou le matérialisme présentent des déviations « réciproques » similaires : l'acceptation de certains principes humanistes de la Révolution française (même s'il ne s'agit que d'une question de forme), tels que les droits de l'Homme et du citoyen, et de certains « préjugés » de l'héritage culturel du passé (comme la liberté personnelle, la liberté de pensée, le caractère sacré de la vie privée), les incitations morales comme récompense du travail (contrairement à la prétention selon laquelle l'Homme n'est motivé que par l'intérêt), le rôle crucial de la politique (c'est-à-dire du facteur subjectif et conscient), le culte de la personnalité des dirigeants, la présentation de ses propres lois comme étant « justes et objectives » (à l'opposé de la définition de la loi comme étant la volonté de la classe dominante), l'acceptation du mariage, de la famille, de la propriété et de l'État (contrairement à la doctrine classique du marxisme), l'adhésion au principe de culpabilité en droit pénal, la proclamation de héros, le maintien de l'idée de fraternité et de patriotisme (aide fraternelle, fêtes fraternelles, guerres patriotiques, etc. — la fraternité et le patriotisme ne sont-ils pas des illusions bourgeoises ?), les appels à vivre et à travailler pour la gloire des patries socialistes, le dogmatisme idéologique et théorique (les « vérités éternelles » existent-elles ?), et ainsi de suite.

Quoi que la religion, dans son essence, consiste en un appel à l'Homme à ne vivre que pour l'autre monde, les hommes ont toujours lié la religion à leurs espoirs et à leurs aspirations quotidiennes — ils désiraient en réalité l'Islam. Dans les premiers temps du christianisme, les repas publics (*agape*) jouèrent un rôle important dans la diffusion de la nouvelle religion. Tel fut aussi le cas de la « prière d'absolution des péchés », qui se transformait souvent en une demande d'absolution des dettes, au point que Tertullien dut même intervenir pour réaffirmer le sens originel de cette prière. De nombreux mouvements médiévaux étaient à la fois spirituels et sociaux, et il est difficile d'expliquer leur nature de manière unilatérale. Certains mouvements sociaux de notre époque se réfèrent aux textes bibliques. Les réalités qui précèdent confirment l'opinion générale de l'Islam, selon laquelle la religion pure et la politique pure n'existent qu'en tant qu'idées. Dans la vie réelle, l'on ne trouve que des mélanges de leurs composantes ; et dans certains cas, il est même impossible de les séparer l'une de l'autre.

Jésus et le christianisme

Lorsque l'on aborde la question de la viabilité de la religion pure dans le monde, il est impossible de passer sous silence un exemple crucial, à savoir l'échec historique du christianisme.

Pour expliquer le christianisme et comprendre son évolution historique, l'on doit distinguer la vie de Jésus de l'histoire du christianisme. Dès le commencement même,

Jésus était d'un côté, tandis que le christianisme était de l'autre. Au fil du temps, cette différence se transforma en une différence entre le divin et l'humain. Cette réalité pourrait également expliquer l'émergence du dogme de Jésus en tant que fils de Dieu. Dans le mythe chrétien de l'Homme-Dieu se cache l'aveu silencieux que le christianisme pur n'est pas possible dans la vie réelle : « le dernier chrétien est mort sur la croix », disait Nietzsche.[1]

Certains auteurs pensent que l'échec du christianisme est le thème principal du célèbre Don Quichotte de Cervantès, Don Quichotte y étant une caricature de Jésus. Jésus reprocha à son premier successeur, Pierre, de « ne pas penser au divin, mais à l'humain », alors même que Pierre est « la pierre angulaire sur laquelle l'Église fut élevée ». Par cette phrase, Jésus avait prédit, avant tout le monde, l'évolution future du christianisme — le christianisme en tant qu'Église : se séparer de Jésus.

Le processus historique par lequel le christianisme se transforma, à partir des enseignements de Jésus (religion pure), en une idéologie, une église et une organisation est l'un des événements les plus dramatiques de l'histoire du monde. Après près de trois siècles de persécutions qui représentent la lutte la plus persistante entre la religion et le paganisme, l'empire gréco-romain commença à accepter cette nouvelle vision des choses. En

---

1 Friedrich W. Nietzsche, '*L'Anti-Christ*'. NdA : Nietzsche écrivit également : « Mes frères, croyez-moi, il (Jésus) est mort trop tôt; lui-même aurait rétracté sa doctrine s'il avait vécu jusqu'à mon âge. Il était assez noble pour pouvoir ainsi se rétracter. » Cf. George Burman, '*Friedrich Nietzsche*' (New York, The Macmillan Company, 1931) p.214.

311, l'empereur Galère promulgua un décret de tolérance envers le christianisme et, peu de temps après, l'empereur Constantin reconnut la nouvelle foi. En faisant d'une communauté spirituelle une puissante organisation et en donnant à l'Église un pouvoir politique, l'empereur Constantin fit un pas historique décisif vers la déformation du christianisme. Au cours du 4e siècle, le synode confirma la doctrine de l'Église, et la liturgie se fit plus colorée, avec des rites cérémoniels empruntés aux religions païennes. Le culte des saints et de la Vierge Marie apparut à cette époque. Au début du 5e siècle, l'empereur Théodose II proclama le christianisme religion d'État et, en 435, publia un édit dirigé contre les païens. S'ensuivit l'établissement d'un clergé, et le titre de métropolitain apparut. « Le christianisme produisit une synthèse des deux types de clergé que connaissait la société antique : l'hellénistique et l'oriental. Le premier était un magistrat élu et le serviteur de Dieu ; le second était voué aux mystères, un véritable intermédiaire. »[1] La majeure partie du Nouveau Testament fut rédigée à la fin du 2e siècle, et la Croix fut finalement acceptée en tant que symbole du christianisme au concile de Nicée, en 325. Une rigoureuse discipline dans l'interprétation de la religion et des textes religieux fut introduite. L'évêque prit en charge la fonction spirituelle et devint l'autorité absolue en matière de religion ; il était rémunéré par l'Église. Le baptême et l'eucharistie furent introduits. Les évêques, qui se réunissaient en synodes (des assemblées similaires aux parlements actuels), décidaient des doctrines, des

1 Lucien Henri, '*The Origin of Religion*'.

enseignements et de bien d'autres sujets liés à la foi. La formation de l'Église était, à ce stade, en grande partie achevée.

Tous les grands — et sincères — chrétiens, quelle que soit leur époque, ont toujours soutenu que les enseignements de Jésus ne pouvaient devenir une science au sens propre du terme.[1] « La foi personnelle résulte de l'extase ; la théologie, des mathématiques », et l'Église fit du christianisme un enseignement systématique semblable aux mathématiques ou à la biologie.[2] Le théologien catholique Barth écrivait dans sa '*Dogmatica*' : « Le dogme est une science par laquelle l'Église, selon le niveau de savoir dont elle dispose, s'explique à elle-même le contenu de ses enseignements. C'est une discipline critique » — comme si les idées d'amour et de fraternité pouvaient devenir un sujet d'analyse scientifique sans cesser d'être ce qu'elles sont. C'est ainsi que débuta l'errance spirituelle du christianisme. Les interminables débats sur les dogmes et les saints secrets détournèrent l'attention de l'essence morale des enseignements de Jésus vers la scolastique. C'est sur la base de la théologie, en tant que science, que fut fondée

---

1 NdA : Gardini l'explique ainsi : « Il n'existe pas de système de valeurs morales, ni d'attitude religieuse, ni de programme de vie qui puisse être séparé de la personnalité du Christ et dont l'on puisse dire : ceci est le christianisme. Le christianisme, c'est le Christ lui-même. Une doctrine n'est chrétienne que si elle sort de sa bouche. La personnalité du Christ dans son unité historique et son éclat éternel est la seule catégorie qui ait décidé de l'essence, de l'activité et de l'enseignement du christianisme. » Cf. '*The Essence of Christianity*'.

2 NdA : Bertrand Russell soutient que la théologie avait les mathématiques pour modèle. C'était le cas dans la Grèce antique, au Moyen Âge, et en Europe jusqu'à Kant. Cf. Bertrand Russell, *Ibid*., p. 56.

l'organisation de l'Église, avec toute son érudition, son cérémonial, sa hiérarchie, sa richesse — et ses tragiques fautes et erreurs. À l'inverse, l'on constate que les ordres monastiques résultant d'une véritable inspiration religieuse émergèrent toujours hors de l'organisation ecclésiastique.[1]

L'opposition dont il est ici question ne concerne pas seulement la différence entre l'idée et le réel; ses différents aspects impliquent l'essence même. Le père du christianisme fut Jésus; le père de l'Église fut Paul (ou Augustin). Le premier apporta l'éthique chrétienne; le second, la théologie chrétienne. Même l'hésitation de l'Église entre Platon et Aristote, qui caractérisa la pensée ecclésiastique pendant tout le Moyen Âge, était le résultat de cette même contradiction. L'enseignement de Jésus, en tant que religion, est plus proche de Platon, et la théologie chrétienne d'Aristote. Dans son '*Histoire de l'éthique*', Jodi écrit ainsi : «Au sujet de la vie pratique, les enseignements des premiers chrétiens, tels qu'ils sont exprimés dans les Évangiles, étaient différents de ceux de l'Église postérieure (à partir de la théologie de Paul) ainsi que de l'ensemble du monde environnant, qu'il soit juif ou païen.» Et plus loin : «Le christianisme, en tant que religion éthique intemporelle, se cherche et se trouve dans les Évangiles; le christianisme en tant que mystère, en tant que religion du salut — dans les Épîtres.» L'Église s'est toujours référée à Paul et aux Épîtres; la foi et la morale, toujours à Jésus et aux Évangiles. Avec Paul, la

1 NdA : François d'Assise était ainsi un laïc sans formation théologique. L'Église rejeta officiellement son vœu principal — celui de pauvreté.

simple et sublime histoire de Jésus s'achève pour laisser place à l'histoire de la religion institutionnalisée. À la différence des Évangiles, Paul reconnaît la propriété, le travail, l'économie, les rangs sociaux, le mariage, l'obéissance, les inégalités et même l'esclavage. Jésus et les Évangiles se trouvent d'un côté, et l'Église et la théologie de l'autre. Le premier correspond à l'idée ; le second, à la réalité.

Marx et le marxisme

Le marxisme est cohérent en théorie, mais pas nécessairement en pratique. Le marxisme affirme que l'Homme est le produit de son environnement, à la fois en tant qu'être biologique et en tant qu'être social, que son être social détermine sa conscience, et non l'inverse, que les opinions et les croyances de chacun reflètent sa position sociale, que les événements historiques ne résultent pas d'idées ou d'actes intentionnels des hommes, mais d'éléments et de faits objectifs indépendants des hommes, et que l'Histoire est soumise à un déterminisme historique impitoyable. En somme, l'esclavage n'a pas été aboli pour des raisons morales, mais parce qu'il ne répondait plus aux besoins et aux intérêts économiques. Le féodalisme n'a pas été supprimé parce que quelqu'un le voulait, mais comme une conséquence du développement de la production — c'est-à-dire d'éléments et de faits matériels et objectifs indépendants de l'influence de l'Homme. Le développement du capitalisme ne se fait qu'en fonction des besoins économiques, des forces de production, etc.,

et n'a donc rien à voir avec les théories écrites par les philosophes, les économistes, les juristes et les moralistes.

Il est donc également logique de supposer que l'établissement d'un système socialiste ne dépend pas des partis politiques, des désirs des hommes ou de leurs idées, mais uniquement du développement des forces de production. Une révolution sociale n'apparaît que lorsque les développements techniques et l'armée des travailleurs industriels transforment et dépassent les relations sociales existantes à un tel point que l'équilibre est modifié, et que l'on perçoit l'inévitable renversement : telle est l'explication donnée dans tous les manuels scolaires marxistes.

Dans la vie réelle, de même que la plupart des croyants ne comptent que très peu sur l'intervention directe de Dieu, les athées ne croient guère non plus à « l'évolution naturelle des événements ». Ils ne laissent aucune marge de manœuvre à ces « facteurs objectifs » et tentent de gérer eux-mêmes les personnes comme les événements. Là où l'idéologie communiste n'apparaît pas « naturellement », elle est donc importée. L'on peut ainsi trouver des régimes communistes même là où la classe ouvrière n'existe pas. Ceux-là même qui prétendent que les personnalités n'ont aucun rôle dans le cours de l'Histoire créent et façonnent des chefs infaillibles — « des dieux, d'une tête plus grands que tous les hommes », dont l'on doit remercier la sagesse pour absolument tout, des victoires sur le champ de bataille aux développements révolutionnaires en linguistique. Selon le calendrier marxiste, l'on doit s'attendre à cette suite d'événements :

développez l'industrie, et la classe ouvrière puis le parti politique émergeront. Dans la réalité, ce cycle est couramment inversé. Ainsi, dans certains pays sous-développés, les gouvernements communistes décident de développer l'industrie, et avec elle la classe ouvrière — c'est-à-dire que l'être est créé par la conscience, l'Histoire par la politique, et la base par la superstructure. Du schéma initial de Marx, il ne reste rien d'autre que le pouvoir politique du parti communiste — et même ce dernier n'est pas composé d'ouvriers mais d'éléments socialement hétérogènes.[1]

Selon Marx, le développement est graduel et inexorable, et il ne peut être interrompu ni maîtrisé. Pourtant, les marxistes tentent d'imposer la même recette d'ordre social et économique à tous les pays, ignorant ainsi le fait que les niveaux de développement économique et social peuvent être tout à fait différents d'un pays à l'autre. Le programme du parti communiste américain, par exemple, n'est pas fondamentalement différent du programme des partis communistes du Costa Rica ou de l'Indonésie. Il

---

1 NdA : Le célèbre postulat marxiste sur la relation entre la « base » et la « superstructure » affirme ainsi : « Dans la reproduction sociale de leur vie, les hommes entrent dans certains rapports nécessaires et indépendants de leur volonté, c'est-à-dire dans des rapports de production correspondant au degré de développement de leurs forces productives matérielles. L'intégralité de ces relations constitue une superstructure sociale et économique à laquelle correspondent les différentes formes de la conscience sociale. Le processus de la vie sociale, politique et spirituelle en général est conditionné par le mode de production de la vie matérielle. L'être social du peuple n'est pas défini par sa conscience ; au contraire, sa conscience est définie par son être social. » (Karl Marx, '*Zur Kritik der Politischen Okonomie*', Préface)

existe aujourd'hui plus de 80 partis dans le monde qui œuvrent dans des conditions économiques et sociales très différentes, des pays tribaux d'Afrique jusqu'aux nations capitalistes les plus développées d'Europe. Néanmoins, tous propagent presque les mêmes modèles économiques et sociopolitiques : propriété collective des moyens de production, collectivisation de l'agriculture, système politique à parti unique, monopole des idées et de la politique, etc. Si les enseignements sur « la base » et « la superstructure » sont corrects, comment est-il possible de bâtir la même superstructure sur des bases différentes ? Comment est-il possible de mettre en œuvre le socialisme sur toutes ces bases socio-économiques différentes, si les prémisses du matérialisme historique sont correctes ?

L'incohérence des interprétations matérialistes des événements historiques peut aisément se prouver en analysant n'importe quelle période de l'Histoire. Néanmoins, il se trouve une certaine ironie historique dans le fait que l'apparition même des mouvements et États communistes dans la première moitié de ce 20e siècle soit une réfutation évidente de la théorie matérialiste. Les révolutions communistes n'ont en effet pas eu lieu là où — selon la théorie marxiste — ils auraient dû avoir lieu. L'histoire des révolutions communistes est une série d'anomalies inexplicables du point de vue du matérialisme historique. Les mouvements communistes n'ont pas réussi là où les conditions objectives existaient, mais plutôt là où des facteurs subjectifs étaient présents : un parti politique fort, ou une intervention extérieure.

Il est évident que si le marxisme, en tant que théorie, doit adopter le déterminisme historique, il doit le rejeter en tant que pratique vivante et concrète. Ces deux éléments sont révélateurs du sujet ici évoqué. Toute théorie matérialiste est basée sur le premier élément; tout phénomène vivant, sur le second. La rupture est inévitable. Dans sa lettre à Conrad Smith du 8 mai 1890, Engels admet que si la théorie marxiste de l'économie est appliquée littéralement, «il se produit parfois des absurdités incroyables.» Il conteste également l'affirmation de Paul Barth selon laquelle les marxistes rejettent toute influence de la conscience sur l'économie.[1] Engels recommandait «un usage de la théorie des conditions qui ne soit pas trop strict». Il écrivit ainsi sur «l'influence inverse des idées sur la base», avant de revenir aussitôt sur ses propos en affirmant que «leur dépendance générale est celle des conditions économiques.» Ainsi, lorsque le matérialisme est confronté aux réalités évidentes de la vie, il ne lui reste plus qu'une indécision et une rétractation caractéristiques. Le marxisme dut ainsi admettre nombre de ces faits concrets, au détriment de sa cohérence. Les penseurs positivistes refusent d'ailleurs d'accepter le marxisme comme une science, affirmant qu'il contient beaucoup trop d'éléments idéalistes, politiques, éthiques et même mythiques. Mais le positivisme est resté au stade de la littérature, alors que le marxisme a tenté de conquérir le monde. Ceci n'a été possible que parce que le marxisme n'a jamais été — et n'est jamais devenu — un matérialisme cohérent.

---

1 Barth, '*History of Philosophy from Hegel and His Followers to Marx and Hartman*'.

Les enseignements sur l'aliénation, qui appartiennent aux premières œuvres de Karl Marx, sont, dans leur essence, idéalistes. Il faut probablement chercher leur origine dans la philosophie de Hegel, qui exerça une grande influence sur Marx. La théorie de l'aliénation — peut-être en raison de son caractère idéaliste — fut longtemps passée sous silence : les '*Manuscrits de 1844*', dans lesquels cette idée est énoncée, ne furent ainsi publiés que vers 1930 (80 ans après le Manifeste du Parti Communiste et 60 ans après le premier volume du '*Capital*'), alors même qu'ils avaient écrits — comme leur nom l'indique — en 1844. Dans son livre '*Thèses sur Feuerbach*', écrit en même temps que l'ouvrage susmentionné, l'on retrouve le même esprit de matérialisme diffus et confus. Ces deux ouvrages, fortement influencés par les idées humanistes, sont typiques du jeune Marx. Seules les œuvres de la dernière période de sa vie doivent être considérées comme véritablement marxistes. Il s'agit avant tout du '*Capital*' et de la '*Critique de l'économie politique*', en particulier de la préface de ce dernier ouvrage, dans laquelle Marx propose un résumé de la conception matérialiste de l'Histoire.

Lorsque le marxisme dut être mis en œuvre dans la vie pratique, de nouveaux éléments non matérialistes et non marxistes durent lui être incorporés. À certains égards, Marx lui-même serait à peine capable de reconnaître ses enseignements dans nombre de pays socialistes actuels. Un élément symptomatique est à noter ici : les pays protestants qui, par la Réforme, se sont libérés du romantisme et du mysticisme catholiques, sont restés largement hermétiques au marxisme. À l'inverse, dans les nations néo-latines et les pays sous-développés, les idées

communistes ont connu un grand succès. Les pays protestants ont rejeté le communisme pour les mêmes raisons qu'ils ont rejeté le catholicisme. L'on en arrive donc à la conclusion, paradoxale, que le communisme tire sa force des mêmes sources que le catholicisme et le mysticisme.

Du point de vue du matérialisme historique strict, l'on ne peut parler de relations sociales justes ou injustes, car ceci n'est possible que dans la pratique. Selon un tel point de vue, donc, il n'existe pas de relations justes ou injustes, mais uniquement des relations tenables ou intenables. Notons que la « justesse » est un terme moral, tandis que la « tenabilité » est un terme physique, mécanique. Tant que le capitalisme est en harmonie avec sa base technique (ou les forces de production, en termes marxistes), le système se maintiendra, et c'est également, et dans le même temps, un système justifié. Les principes moraux ne sont pas déterminants ; seuls les facteurs objectifs le sont. Il s'ensuit donc que tous les maux du système capitaliste étaient nécessaires et justifiés tant qu'ils étaient en conformité avec les forces de production ; ou, comme Marx l'a clairement dit : « Tant qu'un système de production est nécessaire, l'exploitation de l'Homme par l'Homme est également nécessaire. »

Voilà pour l'aspect théorique des choses. Qu'en est-il de la pratique ?

Les marxistes eux-mêmes n'adhèrent pas strictement à cette brillante définition, car elle rend toute action humaine inutile. Les définitions habiles et logiques ont leur place dans les manuels scolaires mais, dans la pratique, nous utilisons tous des conceptions moins strictes,

mais plus proches des hommes et de la vie. Dans la pratique, donc, les marxistes — et surtout leurs dirigeants politiques — utilisent exclusivement le terme « exploitation » dans son sens moral, humain. L'exploitation n'est plus « une manière d'utiliser le travail d'autrui », c'est-à-dire une opération économique ou technique dans le cadre du processus de production. Jusque dans le '*Capital*' de Marx, l'exploitation est clairement dépeinte en termes de bien et de mal. L'exploiteur devient le mal personnifié, et la victime exploitée, la personnification du bien et du juste (souvenons-nous ici de « l'Union des Justes » qui avait précédé « l'Union des Communistes » de Marx — une trace est également restée dans le nom). Lorsqu'il donne des exemples d'exploitation des travailleurs, Marx fulmine d'accusations non déguisées, à l'image des prophètes de l'Ancien Testament qui tonnaient contre les mauvaises actions et l'injustice. Mais l'attitude des réformateurs religieux est aisément compréhensible, car ils croient que le mal peut être évité. Condamner une mauvaise action, c'est reconnaître qu'elle est le résultat du libre arbitre de l'Homme ; dans le cas contraire, la condamnation n'aurait pas de sens. La condamnation d'une exploitation nécessaire est une contradiction. Ainsi, le fait que l'on condamne l'exploitation — et que même Marx le fasse — prouve que les relations entre les hommes ne peuvent jamais être réduites à de simples termes économiques.[1] En condamnant l'exploitation « nécessaire », Marx a raison, mais il est incohérent.

---

1 NdA : À la femme de son ami Kugelmann, qui avait des difficultés à comprendre ce qu'elle lisait, Marx suggéra de lire '*Le Capital*' en commençant par le 8e chapitre (« La journée de travail »). Cette

Par conséquent, même le plus célèbre penseur matérialiste n'était pas un matérialiste cohérent, pas plus qu'il ne pouvait l'être. L'on peut aussi se demander à quel point le matérialisme et l'athéisme de Lénine lui-même étaient purs, si son auteur préféré, selon son propre aveu, était Tolstoï. Il semble que la force du marxisme provienne principalement de son incohérence — c'est-à-dire de la présence d'éléments moraux et idéalistes, auxquels Marx ne pouvait échapper. Le marxisme se voulait une science, mais il était aussi un appel messianique à l'espoir, à la justice et à l'humanisme.[1] Contrairement à son souhait et à son objectif, Marx considérait les capitalistes et les ouvriers non seulement comme des fonctions mais aussi comme des personnages moraux, des symboles vivants du bien et du mal. L'un est l'oppresseur, l'autre est l'opprimé : cette classification implique moralement les hommes. À travers la relation entre ouvriers et capitalistes, donc, l'homme européen fait à nouveau l'expérience de l'antagonisme juif primordial entre le juste et l'injuste.

L'on ne peut être un véritable athée et matérialiste — même en le souhaitant de tout son cœur.

---

partie de l'œuvre la plus importante de Marx a été publiée séparément dans de nombreux pays. Ledit chapitre est plus proche des gens, car il implique une approche morale, et non historique ou objective. Le drame est beaucoup plus complexe que n'importe quelle formule mathématique ou abstraite, mais la plupart des gens comprennent plus vite un drame que les mathématiques. C'est le cas de « La journée de travail ».

1 NdA : Bertrand Russell fait une remarque similaire : « Marx se proclamait athée, mais il conservait un optimisme cosmique qui ne peut être justifié que par le théisme. » Bertrand Russell, *Ibid.*, p. 754.

Le mariage

Le mariage, une institution aussi ancienne que l'humanité, est un bon exemple du conflit entre les idées et la réalité — ou entre les idées et l'Islam.

La religion pure exige la chasteté; le matérialisme permet fondamentalement une liberté sexuelle totale. Mais ces deux enseignements, confrontés à de nombreux problèmes lors de leur mise en œuvre, s'orientent vers l'institution du mariage comme solution intermédiaire.

Dans le christianisme originel, il n'y pas de place pour le mariage. Jésus appelait à la chasteté totale : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu ne commettras point d'adultère. Mais moi, je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis un adultère avec elle dans son cœur.»[1] Ces mots ne peuvent que signifier que, selon les enseignements de Jésus, l'Homme doit s'efforcer d'atteindre une chasteté totale. Tolstoï conclut à ce sujet : «Ceux qui croient que la cérémonie de mariage les libère de l'obligation de chasteté, afin de leur permettre d'atteindre un niveau supérieur de pureté, se trompent.» Paul recommande dans l'une de ses épîtres : «Celui qui n'est pas marié s'inquiète des choses du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur; et celui qui est marié s'inquiète des choses du monde, des moyens de plaire à sa femme.»[2] En règle générale, le christianisme tient donc le mariage pour un mal nécessaire, pour une inévitable réduction de la perfection. «Je pense qu'il est bon pour

---

1 Évangile selon Matthieu, 5/27-28.

2 Première Épître de Paul aux Corinthiens, 7/32-33.

l'homme de ne point toucher de femme. Toutefois, pour éviter l'impudicité, que chacun ait sa femme, et que chaque femme ait son mari.»[1] Dans cette épître, l'on sent que les limpides principes chrétiens s'affaiblissent et se rapprochent de la réalité. Il s'agit d'une sorte de compromis. Du point de vue chrétien, le mariage n'est pas une solution de principe mais une solution contrainte par la pratique («pour éviter l'impudicité»).

Le matérialisme rejette également le mariage, mais pour des raisons tout à fait différentes : «Le mariage individuel est considéré comme l'assujettissement d'un sexe à l'autre»; ou encore : «La première hostilité de classe est apparue avec le développement de l'antagonisme entre l'homme et la femme en raison du mariage individuel. (…) Avec le transfert des moyens de production en propriété commune, la famille unique cesse d'être l'unité économique de la société. L'entretien ménager privé se transforme en une industrie sociale. Le soin et l'éducation des enfants deviennent une affaire publique; la société s'occupe de tous les enfants de la même manière, qu'ils soient légitimes ou non. Ainsi disparaît l'angoisse des conséquences, qui est aujourd'hui le principal facteur social, moral et économique qui empêche une femme de se donner entièrement à l'homme qu'elle aime. Cela ne suffirait-il pas à faire croître progressivement une sexualité débridée, et avec elle, une population plus tolérante à l'égard de l'honneur de la vierge et de la honte de la femme?»[2]

---

1 Première Épître de Paul aux Corinthiens, 7/1-2.

2 Engels, '*The Origin of Family, Private Property and the State*'.

Il existe une relation évidente entre la vision chrétienne du monde et son exigence de chasteté. [1] En Occident, certains auteurs matérialistes y voient un lien entre les systèmes sociaux réactionnaires et la répression sexuelle. Les théories de Wilhelm Reich, de Trotski et de « l'École de Francfort » en font partie. Herbert Marcuse soutient ainsi que le capitalisme réprime la sexualité afin de pouvoir utiliser l'énergie sexuelle des hommes dans d'autres domaines.

Le célibat (le vœu de chasteté) n'est pas directement fondé sur les commandements de Dieu, pas plus qu'on ne le retrouve dans la tradition de l'Église primitive.[2] Néanmoins, le célibat (au sens de ne pas être marié) est un élément naturel du matérialisme. Lors du dernier concile du Vatican, une tentative d'abolir le célibat des prêtres a été aisément rejetée. En réalité, naturellement, aucun de ces principes ne peut être concrétisé de manière cohérente. Le célibat chrétien n'est que la pratique d'un petit nombre d'individus sélectionnés, tandis qu'en URSS, après une expérience plutôt négative de la liberté sexuelle, l'institution du mariage a été rétablie.

Le retour à l'institution du mariage est donc présent dans les deux cas, mais à partir d'un point de départ

---

1 NdA : Cette exigence a parfois pris des formes plus extrêmes. Dans le christianisme, il a ainsi toujours existé une tendance à la castration. Origène s'est castré lui-même pour purifier son corps. Les adeptes de la secte chrétienne de Valeriani, en Arabie, se castraient non seulement eux-mêmes, mais aussi tous ceux qui passaient sur leur territoire. La castration était également connue des autres religions. L'Église n'a interdit cette pratique qu'à la fin du 19e siècle.

2 NdA : Il fut introduit par le concile de l'Église de 1139.

différent : le christianisme, à partir de l'exigence de chasteté totale; et le matérialisme, à partir de l'exigence de liberté sexuelle totale. Ce faisant, le christianisme fait du mariage un sacrement, tandis que le matérialisme en fait un contrat — et même dans certains cas, un contrat formel et cérémonieux (le développement du droit du mariage en URSS est très révélateur de cette pratique). Néanmoins, le fossé entre le mariage catholique et le mariage civil demeure important, essentiellement à cause de la question du divorce. Un mariage perçu comme un sacrement ne peut être dissous, car il serait alors transformé en un accord. D'autre part, un mariage absolument indissoluble perdrait complètement son caractère de contrat pour devenir une chose sacrée, ce qu'aucun positiviste ne peut accepter.

Le mariage islamique réunit ces deux types de mariages. Du point de vue européen, le mariage islamique est à la fois un mariage religieux et un mariage civil. C'est à la fois un acte religieux et cérémoniel, et un acte contractuel. Il est célébré par un « prêtre » (*imam*) et un fonctionnaire de l'État, mais réunis en une seule et même personne. Un mariage islamique peut être dissous parce qu'il s'agit d'un contrat, mais le divorce n'est permis que pour des raisons admissibles et permises. Le Prophète Muhammad considérait le divorce comme « la plus détestée de toutes les choses licites » — ce qui est une expression liée à la pensée religieuse et morale. Le mariage est donc une institution typiquement islamique. Le mariage, tel qu'il existe en Islam, est une solution qui vise à répondre à la question de la manière de concilier ses désirs spirituels et ses besoins physiques — comment

sauver la chasteté sans rejeter l'amour, et comment mettre de l'ordre dans l'amour sexuel d'un animal qui peut devenir un homme, mais pas un ange. Cet objectif est, dans son essence, islamique.

Le mariage est, à ce titre, comparable à la justice. Il s'agit d'idées à la structure plus rugueuse, mais qui apporteront néanmoins plus de pureté et de droiture concrètes que leurs équivalents chrétiens : la chasteté et l'amour universel.

Tolstoï avait manifestement perçu ces réalités, mais il en avait tiré des conclusions différentes. Il écrivait ainsi : « Puisque l'institution du mariage n'a pas de fondement dans les purs enseignements chrétiens, les gens de notre monde chrétien ne savent pas comment interagir avec elle. Ils sentent que cette institution n'est pas chrétienne dans son essence, mais ils ne voient pas l'idéal du Christ — l'abstention sexuelle —, parce qu'il est caché derrière la doctrine actuelle. D'où un phénomène qui, à première vue, paraît étrange : parmi les peuples qui possèdent des enseignements religieux inférieurs à ceux du christianisme, mais qui possèdent des normes sexuelles claires, la famille et la fidélité entre les époux sont beaucoup plus fortes que chez les prétendus chrétiens. Chez les peuples qui possèdent des enseignements religieux inférieurs au christianisme, il existe des normes établies pour le concubinage, la polygamie et la polyandrie, mais il n'existe pas cette promiscuité sexuelle, ce concubinage, cette polygamie et cette polyandrie qui règnent chez les chrétiens sous le couvert d'une feinte monogamie.»[1]

1 Tolstoï, '*The Road to Life*'.

Deux formes de superstition

Si ce que nous affirmons ici est exact, alors l'on peut trouver deux sortes de « superstitions » : la première correspond au fait que la science tente d'expliquer la vie intérieure de l'Homme ; et la seconde, au fait que la religion tente d'expliquer les phénomènes naturels.

Lorsqu'elle explique le monde de l'esprit, la science l'analyse objectivement en le transformant en objet, en chose. Lorsqu'elle explique la nature, la religion la personnalise, c'est-à-dire qu'elle la transforme en « non-nature ». Nous sommes ici confrontés à des conceptions erronées de la même nature, mais dans une relation « réciproque », inversée.

Les religions primitives, avec leurs magiciens et leurs tabous, sont proches de la superstition ; elles peuvent même difficilement s'en distinguer. En réalité, ces religions reflètent la dysharmonie intérieure de l'Homme. Elles naissent des deux préoccupations fondamentales de l'homme primitif : d'abord, le spirituel, lorsque l'Homme prend conscience qu'il est un être humain distinct et différent de la nature environnante ; ensuite, le physique — son besoin de survivre dans un monde hostile et plein de dangers. La conscience religieuse primitive, sous la pression de l'instinct de survie, se tourne vers ce monde car son objectif devient plus naturel (une chasse fructueuse, une récolte abondante, la protection contre une nature hostile, la maladie, les animaux sauvages, etc.), tandis que les méthodes et moyens restent religieux (à savoir la magie, les sacrifices, les danses, les

chants et les symboles spirituels). La religion primitive est une conscience religieuse orientée dans la même direction, vers l'extérieur, vers les besoins de la vie, et non vers l'intérieur, vers le désir spirituel. Puisqu'elle ne peut rien réaliser ni atteindre dans le monde réel, la religion primitive nous laisse une impression de faiblesse et d'illusion de l'Homme.

Par conséquent, une religion qui veut remplacer la libre pensée par le mysticisme, la vérité scientifique par des dogmes et les actions sociales par des cérémonies doit inévitablement se heurter à la science. À l'inverse, la vraie religion est compatible avec la science — une sorte de théisme connu par de nombreux grands scientifiques. En outre, la science peut aider la religion à supprimer les superstitions. Si la religion et la science sont séparées, la religion se dirige vers l'arriération, et la science vers l'athéisme.

Cependant, la science a également ses propres superstitions — lorsqu'elle sort du domaine de la nature. Infaillible sur les questions liées au monde inorganique (physique, astronomie, etc.), l'intelligence de l'Homme est néanmoins incertaine et maladroite dans le domaine de la vie. En utilisant ses méthodes d'analyse et de quantification dans le domaine de la vie, la science en est nécessairement venue à la négation de certains phénomènes spirituels importants, les réduisant à leurs manifestations extérieures. Ainsi, la sociologie de la religion est passée à côté de l'essence même de la religion ; la biologie est passée à côté de la vie ; la psychologie est passée à côté de l'âme ; l'anthropologie est passée à côté de la personnalité

de l'Homme ; et l'histoire est passée à côté de son propre sens humain et intérieur.[1]

Le matérialisme dialectique et historique offre de nombreux exemples frappants de l'échec des méthodes scientifiques dans le domaine de la vie et de l'Histoire. Par exemple, l'idée que la religion est « l'opium du peuple », que la loi est « la volonté de la classe dominante », que l'abolition de l'esclavage est dans « l'intérêt du développement du capitalisme », que Kant et Goethe étaient des « défenseurs du système capitaliste », que la philosophie de l'absurde est un « reflet de la crise du système capitaliste », etc. Dans le même ordre d'idées, un auteur marxiste a dit que la philosophie de Sartre sur la peur et la mort n'était rien d'autre que l'expression de la crise d'un système de production.[2]

L'écrivain français Honoré de Balzac contribua également à ce type d'erreur en ajoutant à sa célèbre œuvre '*La Comédie humaine*' une préface dans laquelle il tentait d'analyser l'être humain par l'usage de méthodes scientifiques et positivistes. Cette préface de Balzac est un exemple approprié de l'échec de la méthode scientifique à traiter de la vie intérieure de l'Homme. La vérité sur

---

1 NdA ; Le développement de la psychologie est très instructif à cet égard. Le béhaviorisme, qui représente le stade ultime de ce développement, proclame ainsi « l'expulsion de l'âme de la psychologie » et la naissance d'une « psychologie sans âme ». Le résultat logique de cette approche sera de considérer l'Homme comme « au-delà de la liberté et de la dignité ». Cf. B. F. Skinne, '*Beyond Freedom and Dignity*' (New York, Alfred A. Knopf, 1971).

2 Lucien Goldman, dans le magazine 'Alt', au sujet de l'existentialisme.

l'être humain, que l'auteur a décrite avec tant de véracité et de vivacité dans ses romans, n'a pas grand-chose à voir avec les explications intellectuelles de leurs destins que l'on trouve dans sa préface.

Lorsque la science décrit une œuvre d'art, elle la réduit à un phénomène psychologique. Pour la science, l'artiste est la victime d'une psychose. Le psychanalyste Stekal affirmait ainsi que ses recherches l'avaient convaincu qu'il n'y avait aucune différence entre un poète et un névrosé. D'un point de vue scientifique, la création artistique est le mieux analysée par une autre science : la psychanalyse. Le résultat de ces études est l'affirmation — paradoxale — qu'il existe une concordance entre la création et la névrose.[1]

Du point de vue rationaliste, l'on ne peut opposer aucune objection à des villes artificielles ou bâties comme des casernes militaires, et Mies van der Rohe, un idéologue du fonctionnalisme, en tire une conclusion logique mais absurde : « Si nous construisons honnêtement, une cathédrale ne doit pas être différente d'une usine ».

La science biologique a conclu qu'un homme est en réalité un animal, qu'un animal est en réalité une chose, et que la vie est en fin de compte une forme de mécanique — la non-vie. Dans le domaine de l'éthique, une évolution similaire s'est produite : la raison a conclu que la morale n'était qu'une forme raffinée, « éclairée », de l'égoïsme — c'est-à-dire que la morale est la négation de la morale. La psychanalyse a aboli les distinctions entre la création artistique et la maladie. Ainsi, la recherche

1 Dr. V. Jerotic, '*Sickness and Creation*' (Belgrade, 1976).

scientifique dans le domaine humain s'est conclue par une série de négations : l'intelligence a d'abord nié l'existence de Dieu, puis, selon une sorte de graduation descendante, elle a nié l'Homme, puis la vie, pour arriver enfin à la conclusion que tout n'est que jeu et interaction réciproque de forces moléculaires. L'intelligence ne pouvait rien trouver d'autre dans le monde qu'elle-même : mécanisme et causalité.



Chapitre XI : La « troisième voie » hors de l'Islam

Le monde anglo-saxon

C'est à la rude école du Moyen Âge que l'Europe a développé ses perspectives fondamentales. Quoi qu'elle soit aujourd'hui mature, ces expériences d'enfance ne se sont jamais effacées de l'esprit européen. Religieuse ou non, l'Europe pensera toujours dans le cadre des alternatives chrétiennes : soit le Royaume de Dieu, soit le Royaume sur Terre. L'Europe ne pourra que renier farouchement soit la science, soit la religion. Aucun mouvement religieux européen ne sera capable d'adopter un programme social. Tant la religion européenne que son athéisme auront toujours une nature radicale et exclusiviste.

Une partie du monde occidental, néanmoins, en raison de sa position géographique et de son histoire, est demeurée à l'abri de l'influence directe du christianisme médiéval ainsi que des complexes de cette ère marquante. Cette partie du monde a cherché et trouvé une voie médiane, qui arbore — vue de l'extérieur — *quelque*

ressemblance avec la troisième voie de l'Islam. Le pays dont il est ici question est l'Angleterre, mais aussi, dans une certaine mesure, le monde anglo-saxon de manière générale.[1]

La préface de la première traduction officielle de la Bible en langue anglaise débute par les mots suivants : « La sagesse de l'Église anglicane, dès le commencement de sa liturgie publique, a été de suivre la voie médiane entre les deux extrêmes. » Cette attitude semble être devenue la première loi de la vie religieuse et pratique anglaise.

Le christianisme a divisé l'histoire du monde occidental en deux périodes entièrement séparées et opposées : le Moyen Âge et la Nouvelle Ère, ce qui correspond aux deux alternatives — la religion et la science, ou l'Église et l'État. Ce schéma historique n'est pas valable pour l'Angleterre — du moins pas dans le sens où il l'est en Europe continentale.

C'est pourquoi l'expérience de l'Angleterre dans l'histoire européenne doit être considérée séparément. L'Europe, sans l'Angleterre, n'a connu que deux ères : l'ère de l'Église et l'ère de l'État. Historiquement parlant, l'ère intermédiaire de l'Europe, l'âge « islamique », ne peut être trouvé qu'en Angleterre. La démocratie en Europe — ce mélange de principes séculiers et métaphysiques — est une invention anglaise. Friedrich Nietzsche, l'homme qui appartenait à l'Europe plus que quiconque, exprimait la

---

1 NdA : L'on verra plus loin que ce phénomène, sous une forme diluée, se retrouve dans de nombreux pays qui appartiennent à des formes réformées (protestantes) du christianisme.

distinction entre l'esprit anglais et l'esprit européen par sa célèbre question : « Comment sauver l'Europe de l'Angleterre, et l'Angleterre de la démocratie ? »

Du point de vue de la philosophie de l'Histoire, l'émergence de l'Angleterre et de l'esprit anglo-saxon dans l'histoire de l'Occident correspond à l'émergence de l'Islam dans l'histoire de l'Orient. Voilà le sens du parallèle établi par Spengler entre le Prophète Muhammad et Cromwell[1], les deux personnalités qui apparaissent comme « contemporaines » dans sa vision de l'histoire du monde. L'Église et l'État anglais unis, ainsi que la puissance mondiale anglaise, ont débuté avec Cromwell. La religion et l'État islamiques unis, ainsi que la puissance mondiale islamique, ont débuté avec Muhammad. Tous deux étaient des croyants puritains et des fondateurs de grands empires. Cette dualité semble tout à fait normale à l'esprit islamique et anglo-saxon, mais tout à fait étrange à l'esprit européen. Louis le Pieux a ruiné l'État franconien ; dans le monde islamique, en revanche, toute forme de progrès politique et social a toujours débuté par un renouveau religieux. Dès que l'État européen s'est suffisamment renforcé, il a commencé à réclamer la primauté, comme l'Église l'avait fait plusieurs siècles auparavant : il s'agit du « second Canossa » (le premier ayant eu lieu en 1077, lorsque l'empereur Henri IV s'était soumis au pape Grégoire VII). L'Inquisition, qui s'est pourtant répandue dans toute l'Europe, n'a jamais atteint l'Angleterre. Ainsi, ni l'Angleterre ni l'Islam n'ont connu de Canossa

1 Spengler, '*The Decline of the West*', trad. Charles Francis Atkinson (New York, Alfred A. Knopf ,1926) pp. 211-213.

ni d'Inquisition. La Réforme anglaise a détruit — par une logique inhérente — les deux extrêmes : la prédominance papale, et la prédominance royale. Aux yeux de l'Europe des 15e et 16e siècles, l'Angleterre semblait révolutionnaire. À l'esprit de l'Europe actuelle, elle paraît conservatrice. Le mot « conservateur » est, en Angleterre, un appel à « conserver » l'authentique esprit anglais, ce qui signifie la voie médiane, au sens le plus large de ce terme.

Ce dualisme du mode de vie anglais sera mieux compris si l'on se rappelle que c'est Roger Bacon qui fut le fondateur et le précurseur du progrès spirituel ultérieur de l'Angleterre. Dès le départ, il établit ainsi toute la structure de la pensée philosophique anglaise sur deux fondements distincts : l'expérience intérieure, qui mène à l'illumination mystique (religion) ; et l'observation, qui mène à la véritable science (science expérimentale). À la manière de l'Islam, Bacon demeura un dualiste cohérent et ne chercha jamais à réduire les perspectives scientifique ou religieuse au détriment de l'une ou de l'autre ; il établit un équilibre entre elles. Cet aspect du génie de Bacon est considéré par la plupart des Anglais comme l'expression la plus authentique de la pensée et du sentiment anglais ; nombreux sont ceux qui considèrent même que toute la philosophie anglaise ultérieure n'est rien d'autre que le développement des principes de pensées de Bacon. Son extraordinaire influence sur les tendances et les directions de la philosophie et de la science anglaises ne peut s'expliquer que par cette approche manifestement controversée.

Il existe cependant un autre fait important lié à Bacon qui n'a jamais été suffisamment étudié et reconnu : le père de la philosophie et de la science anglaises était un étudiant passionné de la langue arabe. Bacon fut fortement influencé par les penseurs musulmans — Ibn Sînâ, en particulier, qu'il considérait comme le plus grand philosophe depuis Aristote.[1] Le caractère de la pensée de Bacon et, à travers lui, l'origine de la voie médiane qui distingua l'ensemble de la pensée et de la pratique anglaises de ses homologues d'Europe continentale, pourrait ainsi s'expliquer par cet élément.[2]

Une preuve que, jusqu'à notre époque, rien n'a changé à cet égard, et que l'Angleterre reste fidèle à son propre esprit, est la personnalité d'un autre grand Anglais : Bernard Shaw. Shaw, poète et homme politique, prêchait à la fois des idées socialistes et anarcho-individualistes. Quelqu'un a dit de lui qu'il était « une unité unique de contradictions », soulignant le fait qu'il était à la fois un

1 Bertrand Russell, '*Histoire*', p. 452-3. NdA : Karl Prant, l'auteur de la plus vaste histoire de la logique, ne dit pas autre chose : « Roger Bacon a repris des Arabes tous les accomplissements dans le domaine des sciences naturelles qui lui ont été attribués. » Cf. '*Geschichte der Logic*', IB (Leipzig, 1972) p. 121.

2 NdA : En tentant d'expliquer ce phénomène, il est intéressant d'entendre également l'explication de Russell. Selon lui, l'aversion des Anglais pour les théories généralisantes est une conséquence de leur expérience négative de la guerre civile. Selon lui, le conflit entre le Roi et le Parlement lors de la guerre civile aurait donné aux Anglais, une bonne fois pour toutes, l'amour du compromis et la crainte de pousser toute théorie jusqu'à sa conclusion logique, deux choses qui les ont dominés jusqu'à l'époque actuelle. Cf. Russell, *Ibid*. p. 625.

satiriste et un mystique, un critique social austère et un incurable idéaliste.

Considérons encore l'élément suivant : sur le continent, un empiriste[1], en règle générale, sera également un athée. En Angleterre, le père de l'empirisme, John Locke, plaça le concept de Dieu au centre de sa théorie éthique et soutint avec l'ardeur d'un prêtre la reconnaissance des sanctions de l'Au-delà — châtiment et récompense — dans l'établissement des principes moraux : « Si l'espérance humaine ne se limite qu'à ce monde, si ce n'est qu'ici que nous pouvons jouir de la vie, alors il n'est ni étrange ni illogique de rechercher le bonheur, en évitant tout ce qui est désagréable en ce monde et en suivant tout ce qui nous amuse. S'il n'y a rien au-delà de la tombe, alors la conclusion suivante est justifiée : mangeons et buvons ; jouissons des choses qui nous rendent heureux, car demain nous mourrons. »[2] En outre, le célèbre empiriste exposa et détailla ses propres preuves de l'existence de Dieu.[3] Hobbes, par ailleurs positiviste et matérialiste, entreprit pour sa part de prouver l'harmonie entre les lois naturelles et la Bible ('*Quod lex naturalis est lex divina*').[4] Ceci est typique du mode de pensée anglais. Plus tard, les penseurs européens affirmeraient unanimement que le point de vue de Locke n'est pas défendable. Il n'en reste

---

1 NdT : L'empirisme désigne un ensemble de théories philosophiques qui font de l'expérience des sens l'origine de toute connaissance ou croyance.

2 Dans son '*Essay on Human Understanding*', Livre II, chapitre 28.

3 *Ibid.* Livre IV, chapitre 10 : « Notre connaissance de l'existence de Dieu ».

4 John Locke, '*De Cive*', chapitre IV.

pas moins que sa philosophie polémique, tout comme celle de Bacon et de Hobbes, fut le point de départ du développement intellectuel et social ultérieur de l'Angleterre.

L'opposition nette et tranchée entre le naturel et le moral, typique de l'approche chrétienne, fut adoucie par un certain nombre de penseurs anglais et finalement balayée par Shaftesbury. Aux yeux de ce dernier, la morale est un état d'équilibre entre les émotions égoïstes et les émotions désintéressées ; cet équilibre peut être détruit à la fois lorsque la tendance égoïste l'emporte, et lorsque les sentiments altruistes deviennent trop exclusifs — ce qui fait écho à « l'égoïsme éthique raisonnable » d'Aristote, ainsi qu'à certains versets du Qur'ân. La philosophie anglaise dite du « bon sens » et la formule de Mill visant à réconcilier l'individu et la société ont également leur place ici.

L'objectif de la célèbre école de Cambridge peut être succinctement défini comme une « rationalisation » de la théologie. Jodi, évoquant Cudworth, un éminent représentant de cette école, écrit ainsi : « L'étroite relation entre la philosophie et la religion, entre la spéculation et la foi, est typique de l'école de Cambridge. Dans ce contexte, l'on comprend comment le même homme a pu, d'abord en tant que philosophe, souligner si fortement l'essence rationnelle de la morale, se suffisant à elle-même, et ensuite, en tant que prédicateur, souligner tout aussi fortement la nécessité de la sublimation religieuse. Il y a donc une philosophie qui satisfait les besoins religieux, et une religion qui correspond à la raison et nous imprègne

d'un sentiment chaleureux et vivifiant. C'est là un point sur lequel tous les membres de l'école de Cambridge étaient d'accord.»[1]

L'esprit anglais s'est surpassé en créant la théorie de la morale dite utilitaire. Cette «quadrature du cercle» est une création typique de l'esprit éclectique anglais. Dans la littérature, on la désigne d'ailleurs comme «la morale anglaise de l'utilitarisme». En outre, cette théorie prend, dans ses développements ultérieurs, une certaine coloration théologique et apparaît comme une nouvelle tendance sous le nom «d'utilitarisme théologique». C'est à cette tendance qu'appartient Buttler, avec son affirmation que «la conscience et l'égoïsme», s'ils sont bien compris, empruntent le même chemin vers le bonheur. La psychologie matérialiste de Hartley associée à sa conception de Dieu et à sa croyance en l'immortalité appartiennent aussi à cette catégorie, tout comme, dans une certaine mesure, les idées de Warburton, Pali et Richard Price. L'idée de Pali au sujet de la volonté de Dieu encadrant le bien-être de l'Homme, basée sur l'observation de la nature, correspond à une méthode purement islamique et rappelle même certaines paroles du Qur'ân.[2]

Dans cette pléiade de penseurs de la «voie médiane», un nom particulièrement éminent semble être celui d'Adam Smith. La nature de ses travaux s'exprime littéralement dans le fait qu'il ait écrit deux livres au contenu apparemment contradictoire mais en réalité très similaire, à savoir '*Théorie des sentiments moraux*' et

---

1 Frederick Jodi, '*The History of Ethics*', p. 145.

2 Pali, '*Natural Theology*'.

‘*Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*’, ce dernier ouvrage étant l’un des livres les plus influents du 18e siècle. Le premier livre, traitant d’éthique, prenait pour point de départ le principe de sympathie ; le second, couvrant l’économie sociale, avait pour idée directrice le principe d’égoïsme. Ceci peut nous laisser penser que ces deux ouvrages étaient fondamentalement contradictoires, mais ce n’est en rien le cas, car Smith, professeur à l’université de Glasgow, enseignait l’éthique, l’économie et la politique en tant que composantes d’un cours intégral de philosophie. En outre, dans ses ouvrages, Smith met explicitement en évidence les liens entre l’éthique et la richesse des nations. Dans sa ‘*Théorie des sentiments moraux*’, l’on trouve les lignes suivantes : « L’égoïsme comme les sentiments moraux sont des faits. Dans l’économie universelle du projet de Dieu, ils ont tous deux été pris en compte. L’Homme est une unité. Il ne peut être, dans sa vie économique, quelque chose de différent de cela. »

Totomianc rapporte quelques impressions au sujet des contradictions inhérentes aux différentes parties des œuvres d’Adam Smith ; les Européens ont la même impression du Qur’ân et de l’Islam. Et l’aversion de Smith et de Hume pour le cléricalisme et l’organisation religieuse entraîne inévitablement l’association d’attitudes similaires au sein de l’Islam.

‘*De l’éducation*’ de Spencer aurait très bien pu être écrit par un musulman ; ses enseignements sont typiquement anglais lorsqu’il affirme que la morale est fondamentalement un état d’harmonie entre l’individu et la

société, et qu'il existe deux tendances simultanées de développement qui coïncident, qu'elles soient vraies ou non : une individualisation croissante et une interdépendance croissante, dans le même temps.

Tandis qu'au sein de la France catholique, l'implacable lutte entre l'école spiritualiste et l'école positiviste se poursuit encore, c'est l'idée d'équilibre entre le principe de bien-être et le principe de conscience qui domine dans l'éthique anglaise. Les idées de Mill sur l'économie, son insistance sur la conciliation du principe individuel et du principe social, ainsi que son opinion selon laquelle la richesse a une certaine dimension morale, ont quelque chose en commun avec la *zakât* et le Qur'ân. Il convient également de mentionner ici un courant connu sous le nom de néo-idéalisme, qui apparut en Angleterre durant la seconde moitié du 19e siècle (à travers les travaux de Martin, Bradley, Green et d'autres), après la prédominance de l'empirisme, et qui se trouve également en harmonie avec le modèle anglais ici évoqué.

J'aimerais citer ici un assez long passage sur la vie politique anglaise rédigé par Crossman, un auteur anglais contemporain d'orientation socialiste. Après avoir souligné que toute affirmation simplifiée sur la vie politique anglaise est, à coup sûr, fausse, Crossman écrit ainsi :

« Contrairement aux théoriciens de l'utilitarisme, l'homme d'affaires victorien fondait sa politique sur une base religieuse. Il détestait l'oligarchie non seulement pour sa défense des propriétaires fonciers, mais aussi pour son flagrant mépris des principes moraux. (...) L'énergie intellectuelle de l'ère victorienne n'était pas dirigée vers

une critique de l'économie utilitariste, mais vers la spéculation théologique. C'est '*L'origine des espèces*' de Darwin, et non '*Le Capital*' de Marx, qui troubla véritablement les classes moyennes britanniques; ce sont le mouvement d'Oxford et la controverse ritualiste dans lesquels l'activité de ses plus grands esprits s'élança. Gladstone estimait sincèrement que la politique était un second choix par rapport au fait d'entrer dans les ordres. L'extraordinaire stabilité morale et la confiance en soi de l'Angleterre du 19e siècle ne peuvent être comprises qu'en accordant l'importance adéquate à cette foi religieuse. (...) L'abolition de l'esclavage, le renouveau de la croisade missionnaire, la campagne contre le travail des enfants, la diffusion de l'éducation publique et des dizaines d'autres mouvements ne sont pas nés d'une foi politique, mais de la conscience chrétienne de la communauté. (...) La plupart des grands mouvements de réforme du 19e siècle sont nés de cette source, et ce n'est qu'après avoir enflammé l'imagination populaire qu'ils ont été intégrés au programme des hommes politiques. (...) Ce n'est que sur cet arrière-plan de convictions religieuses et de réformes sociales que l'on peut brosser un véritable portrait des idées politiques britanniques.»[1]

Ailleurs, Crossman poursuit: «La démocratie britannique fut étroitement liée à la lutte pour la liberté religieuse. Ainsi, la motivation religieuse, dans sa forme chrétienne primordiale, fut mise au service de la démocratie, et le triomphe du libéralisme conduisit à un renouveau

---

1 Crossman, '*The Government and the Governed*' (New York, Pica Press, 1969) p. 155-158.

religieux dans l'Angleterre victorienne. (...) Ceci n'était possible nulle part ailleurs, si ce n'est en Amérique (...), puisque le progrès, le peuple et la démocratie n'étaient pour les libéraux allemands et italiens que l'objet du culte séculier. Les catholiques dévots soutiennent qu'il n'existe pas de pont qui puisse combler le fossé qui sépare la croyance au Christ de la croyance au progrès ; et les libéraux dévots, que la domination cléricale n'a rien en commun avec la démocratie et la liberté.»[1]

Le socialisme anglais est également d'un genre tout à fait particulier. Sur le continent, le socialisme apparaît étroitement lié à la philosophie matérialiste et athée, tandis que «sur les tribunes des orateurs travaillistes d'Angleterre, l'on peut entendre autant de citations de la Bible que depuis les chaires des églises du pays», écrivait ainsi un journaliste français stupéfié.

Il ne fait aucun doute que Bertrand Russell nous a offert un exemple anglais authentique de la réunion des opposés lorsqu'il a écrit : «Le problème d'un ordre social durable et satisfaisant ne peut être résolu qu'en combinant la solidité de l'Empire romain avec l'idéalisme de la Cité de Dieu de Saint-Augustin.»[2] De même, en répondant à la question de savoir si les idées contribuent à créer le monde, ou l'inverse, il écrivait : «Pour ma part, je crois que la vérité se situe entre ces deux extrêmes. Entre les idées et la vie pratique, comme partout ailleurs, il existe une interaction réciproque.»[3]

---

1 *Ibid.*

2 Russell, '*History...*', p. 505.

3 *Ibid*, p. 620.

Les sources spirituelles du pragmatisme américain sont aisément reconnaissables dans une telle perspective. Son dualisme, son acceptation de la religion comme de la science, « à condition qu'elles prouvent leur valeur pratique », et son postulat selon lequel l'expérience de la vie doit être considérée comme un critère de vérité, tout cela forme une philosophie typiquement anglo-saxonne et, dans le même temps, entièrement non européenne. William James a présenté l'essence de cette philosophie dans son œuvre majeure, '*Le pragmatisme*', un livre remarquable dont il nous semble ici nécessaire de citer trois fragments typiques :

« La plupart d'entre nous attendent de bonnes choses des deux côtés de la ligne. Les faits sont bons, donnez-nous beaucoup de faits ; les principes sont bons, très bien, alors donnez-nous aussi un grand nombre de principes. Le monde, si on le considère d'une certaine manière, est sans aucun doute une unité ; mais il est également multiple, si on le considère d'une autre manière. Il est à la fois un et une multitude. Nous devons donc accepter une sorte de monisme pluraliste. Tout est déterminé, bien sûr, mais notre volonté est libre : une sorte de déterminisme du libre arbitre serait la philosophie la plus appropriée. L'on ne peut nier le mal des entités individuelles, mais l'ensemble ne peut être mauvais ; et de cette manière, le pessimisme pratique peut être lié à l'optimisme métaphysique. »[1]

---

1 William James, '*Pragmatism*' (Cambridge: Harvard University Press, 1978) p. 16. Notez également ce qui suit : « Pour les rationalistes, ceci décrit un monde vagabond, à la dérive dans l'espace, sans rien sur quoi poser la plante de son pied. C'est un ensemble d'étoiles

James exhibe ici le penchant naturel de l'Homme pour le dualisme, une forme d'Islam naturel. Il a d'ailleurs nommé sa propre philosophie « le nouveau nom de certains vieux modes de pensée ».[1] Il poursuit ensuite : « Et puis, quelle philosophie vous est proposée lorsque vous êtes en difficulté? Vous trouvez une philosophie empirique qui n'est pas assez religieuse, et une philosophie religieuse qui n'est pas assez empirique pour ce dont vous avez besoin. »[2] Et encore un peu plus loin : « Votre dilemme est le suivant : vous avez le sentiment que ces deux systèmes auxquels vous aspirez sont désespérément séparés. Vous trouvez l'empirisme, mais aussi l'inhumanité et l'irréligiosité ; ou bien vous trouvez la philosophie rationaliste, qui peut même se dire religieuse, mais qui s'abstient de tout contact précis avec les faits réels, les joies et les peines. »[3]

Bertrand Russell a proposé une formule des plus acceptables pour comprendre le pragmatisme, en souli-

---

jetées dans le ciel sans même un centre de gravité pour les attirer. Dans d'autres sphères de la vie, il est vrai que nous nous sommes habitués à vivre dans un état d'insécurité relative. L'autorité de 'l'État' et celle d'une 'loi morale' absolue ont été réduites à des commodités, et la sainte Église a été réduite à des 'salles de réunion'. Il n'en est pas encore ainsi dans les salles de cours de philosophie. Un univers avec des êtres tels que nous contribuant à créer sa vérité, un monde livré à nos opportunismes et à nos jugements personnels ! (...) Un tel monde ne serait pas respectable, philosophiquement parlant. C'est un torse sans plaque, un chien sans collier, aux yeux de la plupart des professeurs de philosophie. » p. 125.

1 Dans le sous-titre de son livre '*Pragmatism*'.

2 *Ibid*, p. 17.

3 *Ibid*, p. 19.

gnant les deux tendances philosophiques essentielles de son fondateur : « Il y a deux faces à l'intérêt philosophique de William James : l'une, scientifique ; l'autre, religieuse. Du côté scientifique, l'étude de la médecine a donné à sa pensée une tendance au matérialisme qui, cependant, était contenue par ses émotions religieuses. »[1] Rappelons ici que la pensée anglaise, tout comme l'américaine, partait des deux mêmes prémisses que l'on retrouve déjà chez Roger Bacon, sept siècles plus tôt. Entre-temps, l'Europe a parcouru un demi-cercle complet, passant de Thomas d'Aquin à une extrémité, pour se terminer avec Lénine, de l'autre.

L'on ne peut dire avec certitude quel type d'impression le pragmatisme fit sur l'esprit européen, mais l'on présume qu'il suscita une sorte d'aversion. Du point de vue européen, le pragmatisme est illogique, hétérogène, incohérent — des qualificatifs que les Européens attribuent habituellement à l'Islam.[2] Quoi qu'il en soit, le pragmatisme est le premier grand système philosophique américain — un système que l'Europe était *a priori* incapable de créer. Il est certain que cette philosophie pragmatique fut soit un stimulant, soit une expression, soit les deux, de l'extraordinaire vitalité et énergie du peuple américain.

Ce parallélisme entre l'esprit anglais et l'esprit islamique peut être suivi à travers une série d'éléments et de

1 Russell, '*History*', p. 774.

2 NdA : Un auteur affirme ainsi que « le pragmatisme est la partie cohérente de la tradition islamique ». Cf. Dragosh Kalaich dans l'article '*Actuality of Islam*', Delo, Belgrade, n° 7, 1978, p. 62.

faits symptomatiques qui méritent que l'on s'y intéresse séparément. La révolution anglaise de 1688 n'était guère radicale. De l'avis de Russell, elle fut la plus modérée et, dans le même temps, la plus réussie de toutes les révolutions. Nombre d'événements de l'histoire politique britannique ne furent jamais amenés à leur conclusion ultime, à leur forme pure, mais se figèrent à mi-chemin. En Angleterre, la révolte contre la monarchie n'aboutit pas à son abolition ; certains éléments du système aristocratique continuèrent à coexister côte à côte avec les institutions démocratiques. En Angleterre, le mot *minister* a une connotation à la fois religieuse et politique — fonctionnaire de l'État, « ministre », et prêtre, « pasteur ». L'on rencontre un dualisme similaire des mots dans la terminologie islamique. Contrairement à la plupart des États européens, l'Angleterre a introduit une sorte d'impôt en faveur des pauvres qui rappelle la *zakât* islamique. Un esprit similaire face à la vie pratique ne pouvait qu'aboutir à des solutions similaires.

À l'avenir, il faut s'attendre à ce que l'Europe accepte toutes les conséquences de la science, y compris ses résultats les plus inhumains, tandis que l'Angleterre et l'Amérique s'arrêteront très probablement à mi-chemin, à des attitudes pragmatiques. En Europe, en effet, conformément à la position chrétienne, la religion est la religion, et la science est la science, tandis qu'en Angleterre, le juge suprême sera toujours la pratique — c'est-à-dire la vie.

Le « compromis historique » et la social-démocratie

L'on peut trouver d'autres tendances vers une « troisième voie » dans d'autres parties du monde, quoiqu'elles soient différentes de l'Angleterre, où ces tendances existent aussi en théorie — au niveau de la pensée et des sentiments. Ailleurs en Europe, elles n'apparaissent que comme une nécessité pratique, et non comme une question de conviction. Ce phénomène a des manifestations différentes dans les pays catholiques et protestants. La polarisation idéologique est plus évidente dans les pays où l'influence catholique a été historiquement la plus forte. Là, le mouvement vers un juste milieu est difficile, dramatique et incertain. Ces pays sont en quelque sorte devenus incapables de suivre une « troisième voie ». L'Italie, la France, l'Espagne et le Portugal ont été ou sont encore des exemples de sociétés fortement polarisées. L'opinion publique y est divisée, sans compromis ni concession, entre les partis et mouvements chrétiens (droite) et marxistes (gauche). Le centre a une portée très limitée, ou a même été entièrement détruit. Les deux dogmatismes les plus célèbres de l'Histoire — le catholicisme et le communisme — se sont ici rencontrés, face à face, et se sont épuisés dans une confrontation dans laquelle il ne peut y avoir de vainqueur. Juste avant que la guerre civile n'y éclate, l'Espagne était l'exemple typique d'une telle situation. Lors des élections de 1936, les partis de gauche espagnols avaient obtenu 51,90 % des voix, les

partis de droite 43,24 %, et le centre seulement 4,86 %.[1] L'Italie actuelle a presque atteint cette « proportion espagnole » de polarisation totale. La situation en France est similaire.

La désintégration interne de ces deux dogmatismes se manifeste par une série de symptômes. L'un d'entre eux est le dialogue entre marxistes et catholiques, prudemment amorcé au milieu des années 1960.[2]

Ces dialogues sont typiques de l'état d'esprit européen et des affrontements le long de la ligne de fracture idéologique entre le marxisme et la religion, qui durent depuis plus d'un siècle sans arrêt ni concession mutuelle. Ils sont un symptôme de l'échec de l'organisation de la vie sur un seul principe. Les marxistes ont été contraints de revenir sur leur formule classique selon laquelle la religion est « l'opium du peuple », et les catholiques ont dû admettre que l'objectif marxiste était de développer un ordre social plus juste.

Au cours de l'un de ces dialogues entre marxistes et catholiques, organisés par la Paulus Gesellschaft, un article sur « l'amour chrétien de l'humanité et l'humanisme marxiste » a ainsi été présenté. Lors de la réunion

---

1 NdA : Au moment où j'écris ces lignes, l'Espagne se prépare à ses premières élections libres. Certains pensent que le peuple espagnol est sur le point de choisir le centre pour la première fois de son histoire. Si ceci se produit effectivement, les dogmatiques de droite comme de gauche seront en mesure d'en tirer des leçons.

2 NdA : Pour autant que je sache, le premier dialogue de ce type s'est tenu à Salzbourg, en 1965, à l'initiative de théologiens catholiques libéraux d'Allemagne de l'Ouest. Cette pratique est rapidement devenue courante.

de Salzbourg, le célèbre auteur marxiste Roger Garaudy (aujourd'hui musulman) a déclaré : « La naissance du christianisme a apporté avec elle, pour la première fois dans l'Histoire, un appel à une communauté sans frontières, à une totalité englobant toutes les totalités (…) La glorification de l'amour, le concept à travers lequel l'Homme ne se crée et ne se reconnaît lui-même qu'avec les autres et à travers les autres, est l'image la plus digne que l'Homme ait jamais créée de lui-même et du but de la vie.» Palmiro Togliati, le dirigeant du Parti communiste italien, a souligné la nécessité pour le marxisme de modifier son attitude envers la religion et a appelé les marxistes à s'atteler à cette tâche au plus vite. Dans les lettres encycliques papales '*Pacem in Terris*', et '*Populorum Progressio*', l'on trouve des idées totalement nouvelles pour l'Église catholique : la reconnaissance de la primauté de la propriété sociale sur la propriété privée, le droit d'intervention de l'autorité publique dans l'économie, le droit à la réforme agraire et à la nationalisation au profit de la communauté, le soutien de la participation des travailleurs à la gestion de leurs entreprises, etc.[1]

Le 22e concile de l'Église (le concile Vatican II) a écarté les tendances des traditionalistes à condamner le marxisme. À en juger par les comptes-rendus pertinents

1 Le pape Jean-Paul II a récemment déclaré, à l'occasion de sa visite aux États-Unis, en 1979 : « La première des menaces systématiques contre les droits de l'Homme est liée de manière globale à la distribution des biens matériels. Cette répartition est fréquemment injuste, tant au sein des sociétés individuelles que sur l'ensemble de la planète.» Quiconque connaît la véritable nature du christianisme peut estimer quel tournant cette déclaration implique.

à ce sujet, ce concile a admis que la position chrétienne extrêmement spirituelle était intenable. Le cardinal Chardin a ainsi dit : « À mon sens, le monde ne s'adaptera aux espoirs des chrétiens que si le christianisme s'adapte aux espoirs du monde. Ce n'est ainsi qu'il sera possible de le diviniser. » N'est-ce pas là une manière « d'islamiser » le christianisme ?

Ces tendances sont le plus souvent entrelacées et imbriquées, comme le prouvent certains symptômes récents des évolutions de la situation en France. Il y a peu (1977), le Conseil permanent de l'épiscopat français a publié un bulletin spécial intitulé « Le marxisme, l'Homme et la foi chrétienne ». Les évêques français y affirmaient l'échec de la politique sociale du libéralisme et admettaient que « le marxisme comporte une part de vérité que l'on ne peut ignorer. » Il y a seulement un an, Georges Marchais, le dirigeant du Parti communiste français, déclarait dans son « appel de Lyon » : « Notre but est de faire en sorte que communistes et chrétiens se reconnaissent et suivent le même chemin de respect envers leur propre originalité, se tenant côte à côte dans cette campagne pour la construction d'une société plus humaine. » Le même phénomène peut être observé avec une dramatique clarté en Italie. Après des années d'irréconciliable confrontation, le Parti communiste italien a décidé de faire un pas logique, quoiqu'inattendu : appeler à un « compromis historique ». Si nos considérations sont correctes, cet appel n'est pas un simple mouvement tactique, avec des objectifs temporaires ; il s'agit d'une proposition sincère découlant de la prise de conscience qu'il n'y a pas d'autre issue possible. L'appel s'adresse aux

chrétiens et n'aurait pu s'adresser à personne d'autre. Une fois les comptes faits et les disputes réglées, tous les autres ont progressivement disparu, ne laissant que deux forces sur la scène : d'un point de vue extérieur, la démocratie chrétienne et le communisme ; ou, d'un point de vue intérieur et plus profond, la religion et le matérialisme. L'Italie est donc un test pour l'avenir d'une grande partie du monde.[1]

Ce que l'on nomme « l'eurocommunisme » est l'expression de la tendance typique des sociétés polarisées dans les pays catholiques d'Europe — Italie, France, Espagne. Le phénomène est nouveau, mais il est déjà clair qu'il équivaut au communisme, moins la dictature, plus la démocratie : c'est une évolution de l'extrême gauche (jusqu'ici emmurée dans une barrière de dogmes) vers le centre.[2] Sous la pression de la réalité, le communisme

---

1 NdA : Dans les statuts du Parti communiste italien, l'on trouve désormais une formule qui aurait été inimaginable quelque temps auparavant : « Peuvent être membres du parti tous ceux qui acceptent le programme du parti, indépendamment de leurs convictions religieuses et philosophiques. » (Article 2) Bien que le Parti communiste italien ne soit pas le seul à avoir changé d'attitude vis-à-vis de la religion, la plupart des partis communistes du monde soutiennent encore une forme d'athéisme militant : c'est surtout le cas dans les pays arriérés, moins civilisés. L'évolution est néanmoins évidente et doit être poursuivie.

2 NdA : La même signification semble s'appliquer à l'abandon de la « Révolution culturelle » en Chine, après la mort de Mao. Cet événement — la tentative la plus tenace et la plus ambitieuse de matérialiser une utopie — s'est manifestement avéré être un échec. La Chine pouvait difficilement supporter de « tenir sur une seule jambe », c'est-à-dire de maintenir cette position ultragauchiste pendant dix ans. Il s'en est donc suivi un retour inévitable à un état

abandonne sa position dogmatique et accepte les idées, fondamentalement idéalistes, de liberté et de pluralisme. C'est ce qui donne à l'eurocommunisme le sens clair d'un compromis.

La différence entre l'eurocommunisme et le « compromis historique » réside dans le fait que, dans le premier cas, l'on a affaire à un communisme corrigé ou modifié, et dans le second, au communisme et au christianisme en tant que deux forces égales.[1]

La « voie médiane » dans les autres pays, majoritairement protestants, se manifeste par l'influence croissante des partis centristes dans la vie politique de ces nations. Ces pays rejettent aussi bien les gouvernements purement chrétiens que les gouvernements purement communistes, et montrent ainsi une tendance permanente à choisir des solutions intermédiaires. Cette tendance se reflète notamment dans le succès croissant de la social-démocratie. Les pays protestants ont trouvé dans la social-démocratie la solution que les sociétés traditionnellement catholiques tentent encore de trouver dans le « compromis historique ». La social-démocratie, qui signifie, en Europe, un compromis entre le libéralisme et l'intervention sociale, entre la tradition chrétienne européenne et le marxisme, a progressé tout au long de l'après-guerre — et dans le

---

plus naturel. En utilisant la terminologie habituelle (droite-gauche), l'on peut dire que l'on assiste aujourd'hui en Chine à un mouvement de la gauche vers le centre.

1 NdA : Un certain nombre de partis communistes européens ont supprimé l'expression « dictature du prolétariat » de tous les documents du parti.

monde entier.[1] Si l'on compare les résultats des élections ayant eu lieu juste après la Seconde Guerre mondiale à celles 25 ou 30 ans plus tard, l'on constate une augmentation du nombre de votes en faveur des sociaux-démocrates dans presque tous les pays où les élections sont libres. L'augmentation est ainsi de 22 % en Suède, de 36 % au Danemark, de 54 % aux Pays-Bas, de 27 % en Norvège, de plus de 100 % en Allemagne de l'Ouest, et de 34,8 % à Malte. En Angleterre, elle n'est que de 5 %, mais il faut ici garder à l'esprit que ce processus y a commencé beaucoup plus tôt, et que l'Angleterre avait atteint un état d'équilibre avant tout autre pays européen. La social-démocratie est un « composé stable » ; c'est une forme d'équilibre social et politique en Europe.

Le Mexique et le Venezuela, deux pays très proches de la social-démocratie, sont également les deux pays les plus stables dans la zone habituellement instable qu'est l'Amérique du Sud. Au Japon, le développement du pays n'a pas conduit à une polarisation mais à un renforcement du centre. L'expression de « voie médiane » est de plus en plus fréquemment entendue dans les débats politiques au Mexique et au Japon. La réunion des sociaux-démocrates

1 NdA : La partie idéologiquement la plus fanatique de ce monde ne voit pas la situation sous cet angle. Le magazine moscovite 'Le Communiste' de juillet 1979 déclare ainsi que la « voie médiane » est objectivement impossible. Selon ce magazine, aucune alternative sous la forme d'une « troisième théorie » n'est possible. Il n'existe que deux systèmes sociopolitiques antagonistes, et le processus de polarisation ne s'estompe pas ; au contraire, il se renforce de sorte que tous les pays se rattacheront tôt ou tard soit au système capitaliste, soit au système socialiste.

de 1976, à Caracas, a été qualifiée « d'historique » pour la pertinence de ses conclusions, mais peut-être plus encore pour le sentiment qu'elle pourrait être le premier pas vers la formulation d'une nouvelle doctrine. La déclaration du porte-parole mexicain Gonzales Sos a expliqué de quel type de doctrine il s'agirait : « Il existe trois grandes options politiques dans le monde actuel — le capitalisme, le communisme et la social-démocratie —, et le Mexique doit choisir l'une d'entre elles. »

Les tensions internes aux pays socialistes ne concernent pas principalement le socialisme en tant que problème économique : l'opposition la plus sérieuse réside dans la question des droits de l'Homme. Partout, les peuples semblent demander une sorte de christianisme avec un programme social, ou une forme de socialisme sans athéisme ni dictature — « un socialisme à visage humain. »[1] En Chine, par exemple, après la mort de Mao, la censure a été progressivement et prudemment levée des œuvres de Beethoven et de Shakespeare (quoiqu'avec réticence et sans conviction), tout comme elle l'avait été pour Dostoïevski, Chagall et Kafka en URSS. Les revendications de liberté vont de plus en plus se faire entendre dans les pays d'Europe de l'Est. Aussi lentes soient-elles, les choses évoluent dans cette direction : la tendance est tout à fait évidente.

---

1 NdA : C'est ce que Maurice Diverger appelle « le processus inévitable de libéralisation à l'Est, et de socialisation à l'Ouest » dans son '*Introduction à la politique*' (Gallimard, Paris 1970, p. 367). De fait, le mode de vie à l'Ouest n'est pas suffisamment social, tout comme le mode de vie à l'Est n'est pas suffisamment libre.

La crise économique dans les pays capitalistes, de son côté, s'est accompagnée d'une exigence d'intervention sociale plus forte, ce qui implique parfois certaines limitations de la liberté. Pour des raisons pratiques, les entreprises américaines sont attirées vers une forme de socialisation, alors même que les entreprises soviétiques s'éloignent du centralisme rigide. Le professeur Wiedenbaum qualifiait les entreprises américaines contemporaines de «semi-nationalisées» tant leur dépendance est grande à l'égard de l'État. La commission trilatérale, réunissant d'éminents invités du Japon, des États-Unis et d'Europe à Kyoto en 1976, s'est penchée sur le problème de la «démocratie excessive» dans les pays capitalistes hautement développés. Le rapport issu de cette réunion, «La crise de la démocratie», préconisait une démocratie modérée et soulignait la nécessité de certaines mesures correctives face à la liberté exagérée de la presse; ce document soutenait également des idées de planification économique et revendiquait une gestion plus efficace. Il ne s'agit probablement pas d'un plan général complet visant à mettre en œuvre une nouvelle politique publique, mais c'est un indice certain d'un nouveau climat idéologique.

Quoi qu'il en soit, si tous ces phénomènes peuvent être symptomatiques, ils ne sont pas l'Islam, pas plus qu'ils ne peuvent y mener, car ils sont contraints, incohérents et défectueux. L'Islam implique un rejet conscient du postulat religieux unilatéral comme du postulat social unilatéral, et une acceptation volontaire du «principe bipolaire». Néanmoins, les hésitations, les déviations et les inévitables compromis que nous venons de mentionner

représentent une victoire de la vie et de la réalité humaine sur les idéologies unilatérales et exclusives — et par-là, une victoire indirecte de la conception islamique.



Supplément : La soumission à Dieu

La nature connaît le déterminisme; l'Homme a un destin. L'acceptation de ce destin est l'idée suprême et ultime de l'Islam.

Le destin — existe-t-il, et quelle forme prend-il? Regardons notre propre vie et voyons ce qu'il reste de nos projets les plus précieux, des rêves de notre jeunesse? N'arrivons-nous pas impuissants en ce monde, confrontés à notre propre personnalité, à une intelligence plus ou moins élevée, à une apparence plus ou moins attirante ou repoussante, à une stature plus ou moins athlétique, dans le palais d'un roi ou dans la cabane d'un mendiant, à une époque paisible ou tumultueuse, sous le règne d'un tyran ou d'un noble prince, et, de manière générale, dans des circonstances géographiques et historiques au sujet desquelles nous n'avons pas été consultés? Comme ce que nous appelons notre « volonté » est limité, et comme notre destin est formidable et inépuisable!

L'Homme a été jeté en ce monde, dépendant de nombreux éléments sur lesquels il n'a pas le moindre pouvoir. Sa vie est influencée par des facteurs à la fois très proches et très éloignés. Lors de l'invasion de l'Europe par les Alliés, en 1944, il se produisit, à un certain stade,

une perturbation générale des communications radio qui aurait pu être fatale aux opérations en cours. Bien des années plus tard, cette perturbation fut expliquée par une énorme explosion dans la constellation d'Andromède, à plusieurs millions d'années-lumière de notre planète. Les changements à la surface du soleil peuvent provoquer un certain type de séisme catastrophique sur la Terre. Plus notre connaissance du monde s'étend, et plus nous réalisons que nous ne serons jamais totalement maîtres de notre destin. Même en postulant le plus grand progrès possible de la science, la quantité de facteurs que nous contrôlons sera toujours insignifiante par rapport à la quantité de ceux qui nous dépassent. L'Homme n'est pas à la mesure du monde. Lui et sa durée de vie ne sont pas les unités de mesure du rythme des choses. Telle est la cause de l'éternelle insécurité de l'Homme, qui se traduit psychologiquement par le pessimisme, la révolte, le désespoir, l'apathie — ou la soumission à la volonté de Dieu.

L'Islam ordonne et dispose le monde au moyen de l'éducation, de l'instruction et des lois. C'est son champ d'application, au sens étroit ; la soumission à Dieu est sa portée au sens le plus large du terme.

Il est impossible de pleinement satisfaire la justice individuelle dans le cadre des paramètres et des conditions de notre existence. Nous pouvons bien suivre toutes les règles islamiques qui, dans leur résultat ultime, doivent nous procurer le « bonheur dans les deux mondes », et, en outre, nous pouvons également respecter toutes les autres normes, médicales, sociales ou morales ; mais, en raison du terrible enchevêtrement des destins, des désirs et des

accidents, nous pouvons malgré tout encore souffrir dans notre corps et dans notre âme. Qu'est-ce qui peut bien consoler une mère qui a perdu son fils unique? Existe-t-il une forme de réconfort pour un homme handicapé à la suite d'un accident?

Nous devons prendre conscience de notre condition humaine. Nous sommes immergés dans une certaine situation. Je peux m'efforcer de changer ma situation, mais il existe des choses qui sont fondamentalement immuables, même lorsque leur apparence prend un nouveau visage, et lorsque leur puissance victorieuse est voilée : je dois mourir; je dois souffrir; je dois lutter; je suis victime du «hasard»; je m'empêtre inévitablement dans la culpabilité. Ces paramètres fondamentaux de notre existence portent le nom, en philosophie, de «situations limites».[1] Bien sûr, «l'Homme peut maîtriser en lui

1 Karl Jaspers, '*An Introduction to Philosophy*', vol. 2, trad. H.B. Ashton (Chicago, The University of Chicago, 1970). Cf. également les lignes suivantes sur les «situations limites» : «La mort et la souffrance sont des situations limites qui existent, pour moi, sans aucune action de ma part. Au premier coup d'œil, je les perçois comme des caractéristiques de l'existence. La lutte et la culpabilité, en revanche, ne sont des situations limites que dans la mesure où je contribue à leur apparition; elles sont le fruit de mon action. Mais ce sont des situations limites car, de fait, je ne peux pas être sans les provoquer. Il n'existe aucun moyen de me retenir, puisque, par ma simple existence, je participe à leur constitution. Si je tente de les éviter, je m'aperçois que je constitue ces deux situations sous une autre forme, ou que je m'auto-détruis. Je fais face à la mort et à la souffrance de façon existentielle, dans une situation limite que je vois; la lutte et la culpabilité, je dois inévitablement les créer avant que, placé en elles en tant que situations limites, je puisse en prendre conscience existentiellement et les adopter, peu importe comment.» P. 197.

tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. Dans son plus grand effort, l'Homme ne peut que se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde. Mais l'injustice et la souffrance demeureront et, si limitées soient-elles, elles ne cesseront pas d'être le scandale.»[1]

Soumission à Dieu ou révolte — telles sont les deux réponses différentes au même dilemme.

Dans la soumission à Dieu se trouve un peu de toutes les sagesses (humaines), sauf une : l'optimisme superficiel. La soumission est une histoire de la destinée humaine, et c'est la raison pour laquelle elle est inévitablement imprégnée de pessimisme : car « tout destin est tragique et dramatique, si nous descendons jusqu'à son fond. »[2]

La reconnaissance du destin est une réponse poignante au grand thème humain qu'est la souffrance inévitable. C'est la reconnaissance de la vie telle qu'elle est, et la décision consciente de la supporter et de l'endurer. Sur ce point, l'Islam diffère radicalement de l'idéalisme et de l'optimisme superficiels de la philosophie européenne, et de son naïf fantasme au sujet du « meilleur des mondes possibles ». La soumission à Dieu est une douce lumière qui vient d'au-delà du pessimisme.

Par la reconnaissance de sa propre impuissance et de sa propre insécurité, la soumission à Dieu elle-même devient une nouvelle forme de puissance, et une nouvelle

1 Albert Camus, '*L'Homme révolté*' (Paris, Gallimard, 1951).
2 Klasset.

forme de sécurité. La croyance en Dieu et en Sa providence offre un sentiment de sécurité qui ne peut être compensé par aucun autre. La soumission à Dieu n'implique pas la passivité, comme nombre de gens le croient à tort. En réalité, «toutes les races héroïques ont cru au destin.»[1] L'obéissance à Dieu exclut l'obéissance à l'Homme. Il s'agit d'une nouvelle relation entre l'Homme et Dieu — et, par conséquent, entre l'Homme et l'Homme.

L'on atteint aussi une forme de liberté en suivant son propre destin. Notre engagement et notre lutte ne sont humains et raisonnables — et n'ont le signe de la modération et de la sérénité — que par la conviction que le résultat final n'est pas entre nos mains. Œuvrer nous appartient; le reste se trouve entre les mains de Dieu.

Par conséquent, la compréhension adéquate de notre place dans le monde implique de se soumettre à Dieu, de trouver la paix, et de ne pas entreprendre un effort positif pour tout comprendre et maîtriser, mais, à l'inverse, un effort négatif pour accepter le lieu et le moment de notre naissance — ce lieu et ce moment qui forment notre destin, et la volonté de Dieu. La soumission à Dieu est la seule issue humaine et digne à l'insoluble absurdité de la vie — une issue sans révolte, ni désespoir, ni nihilisme, ni suicide. C'est un sentiment héroïque — non celui du héros, mais celui de l'homme ordinaire qui a accompli son devoir et accepté son destin.

L'Islam ne tire pas son nom de ses lois, de ses ordres ou de ses interdictions, ni des efforts du corps et de l'âme qu'il exige, mais de quelque chose qui comprend et

---

1 Emerson.

transcende tout cela – d'un moment de cognition et de reconnaissance, de la force de l'âme lorsqu'elle affronte les temps, de la disposition à endurer tout ce qu'une existence peut offrir, de la véracité et de la réalité de la soumission à Dieu. Soumission à Dieu, ton nom est Islam !



Annexe : Le tableau des opposés

Les trois colonnes de ce tableau présentent la vision religieuse (R), la vision islamique (I) et la vision matérialiste (M) du monde, chacune d'entre elles partant respectivement de l'Esprit, de l'Homme et de la Matière. Tous les concepts, idées ou phénomènes d'une colonne sont congruents et s'appartiennent intérieurement les uns aux autres (ligne verticale). En outre, chacun d'entre eux a son équivalent inverse dans la colonne opposée (ligne horizontale).

Les visions du monde se présentent comme des ensembles. Par exemple, la croyance que la matière — et non la conscience — est la base primordiale du monde (vision matérialiste du monde) est toujours suivie ou accompagnée d'un certain nombre d'idées, de croyances et d'opinions qui lui sont propres. Ainsi, un matérialiste préférera en règle générale la société à l'Homme et s'enthousiasmera pour Darwin, l'éducation publique plutôt que l'éducation familiale, le progrès plutôt que l'humanisme. Il considérera le mouvement de l'Histoire — de même que le comportement humain — comme soumis à des lois inévitables dépassant la volonté et les intentions humaines. Il prônera également les droits sociaux et la

sécurité sociale au détriment des droits de l'Homme et de la liberté, et ainsi de suite. En suivant cette analyse, l'on trouvera un lien interne entre les théories de l'évolution et la négation des droits de l'Homme, ou entre l'athéisme et les purges staliniennes, et ainsi de suite. Des liens internes similaires entre des phénomènes apparemment éloignés peuvent également être trouvés dans la colonne présentant la vision religieuse du monde.

Ce tableau est évidemment trop rigide et trop bref — ce qui est inévitable.

Religion (R)	**Islam (I)**	**Matérialisme (M)**
Esprit	**Homme**	**Matière**
Conscience		Être
Âme		Corps
Sujet		Objet
'*Ding an sich*', noumène (Kant)		Phénomène
L'être en soi (*being by itself*)		L'être pour soi (*being for itself*)
Poiesis, ou poïétique (Aristote)		Mimèsis (Aristote)
Concret — Unique		Abstrait — Général
Genre — Symbole		Catégorie — Nombre
Qualité		Quantité
Religion — Art		Science
Prière	Salât	Production — Hygiène

Charité	Zakât	Taxe / « Expropriation des expropriateurs »
Jugements de valeur — Éthique		Jugements logiques — Mathématiques
« Critique de la raison pratique »		« Critique de la raison pure »
Conscience — Idéal — Idée — Péché		Besoin — Intérêt — Fait — Dommage
Méditation — Inspiration — Intuition		Observation — Intelligence — Expérience
Mystère sacré		Problème
Drame — Questions morales — Métaphysique		Économie politique — Problèmes sociaux — Physique
Monastère — Temple — Art — Galerie	Mosquée-école	École — Laboratoire
Morale	Loi — *Sharî'a*	Pouvoir
Amour — Non-violence	Justice — *Jihâd*	Lutte des classes — Violence par intérêt
Moine — Saint	*Shahîd* (martyr)	Chevalier — Militant politique — Héros
Style		Fonction
Forme esthétique		Perfection technique
Création		Évolution
L'Homme créé par Dieu		L'Homme, un produit de la nature

« Prologue céleste » — Humanisation de l'humain		Matière vivante — Animal — « Surhomme »
Michel-Ange		Darwin
Drame moral — Lutte pour le salut		Lutte pour la survie — Sélection naturelle — Reproduction de la vie matérielle
Animisme — Personnalisme		Réisme — Chosisme
Personnalisme chrétien		Matérialisme historique
Explication héroïque de l'Histoire		Explication matérialiste de l'Histoire
L'Histoire faite par les génies et héros		« L'Histoire ne marche pas sur la tête » (Marx)
Le développement graduel de l'esprit absolu		Le progrès des moyens de production
Le triomphe de l'idée de liberté		La société sans classes
L'apocalypse		L'entropie
Les hommes sont dirigés par des idées, des idéaux		Les hommes sont dirigés par des besoins, des intérêts
Ascétisme — Instruction		Formatage — Éducation
Éducation classique et littéraire		Éducation technologique et en sciences exactes
Le pouvoir sur soi-même		Le pouvoir sur la nature

« Détruire les désirs »		« Créer de nouveaux désirs »
« Les actes sont jugés par leurs intentions »		« Les actes sont jugés par leurs conséquences »
Principe de culpabilité — Châtiment	Sanction protectrice	Principe de défense sociale — Mesure - Purge
Culture	Homme	Civilisation
Humanisme		Progrès
Culture du consensus — Individualisation	*Jama'ah*	Culture de masse — Manipulation — Uniformité
Drame		Utopie
Personnalité		« Animal social »
Communauté spirituelle	*Ummah*	Classe sociale
Civitas Dei	Califat	*Civitas Solis*
Liberté — Égalité — Fraternité		Lutte des classes
Droits de l'Homme		Droits sociaux
Déclaration américaine des droits de 1776		Déclaration soviétique des droits du peuple travailleur et exploité de 1918
« Les humiliés et les insultés » (Dostoïevski)		« Les exploités » (Marx)
Péché originel — Chasteté — Célibat	Mariage	Liberté sexuelle — Révolution sexuelle
Mariage en tant que sacrement	Mariage islamique	Mariage en tant que contrat

Culte religieux de la sagesse des anciens		Culte civilisationnel de la jeunesse
Foyer — Mère — Éducation familiale — Famille trigénérationnelle		Jardin d'enfants — Crèche — Tuteur — Éducation publique — Maison de retraite
Jésus	**Muhammad**	**Moïse[1]**
CHRISTIANISME	**ISLAM**	**MATÉRIALISME**

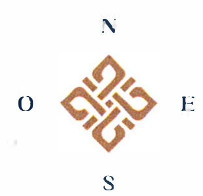


1 Cf. Note 345.

Table des matières







L'Islam entre Orient et Occident est une œuvre magistrale qui ne laissera aucun lecteur intéressé par les choses de l'esprit indifférent. À la fois travail remarquable de recherche multidisciplinaire, survol de l'histoire de l'humanité, étude comparative des prémisses fondamentales et des conséquences sociales, juridiques, politiques, culturelles, psychologiques et même artistiques des grandes idéologies concurrentes de ce monde, cet essai philosophique unique en son genre est sans conteste l'un des ouvrages les plus marquants – et surtout, originaux – de la pensée islamique contemporaine.

Si Alija Izetbegović y éblouit par sa maîtrise impressionnante de tous les sujets abordés, au-delà de l'érudition incontestable de l'auteur, c'est avant tout une thèse centrale qui est ici défendue dans cette approche revisitée et reformulée en termes intelligibles à l'Occident de la tradition islamique : celle de l'Islam en tant que « voie médiane » entre les deux visions du monde tout à fait distinctes que sont la religion pure et le matérialisme, qui n'offrent que des réponses partielles aux grandes questions de la vie et de l'existence.

À l'inverse, l'Islam, par son essence intégrale, embrasse pleinement la nature de l'Homme dans toute sa bipolarité et sous tous ses aspects : la conscience et la matière, l'âme et le corps, la spiritualité et la nature, la pensée et la pratique, la culture et la civilisation, ce monde et l'autre. Par cette synthèse intellectuelle et concrète du meilleur des deux traditions rivales, donc, l'Islam sublime les oppositions et s'avère la meilleure réponse à cette dualité humaine innée – la seule conception à même de résoudre toutes les contradictions qui forment la base philosophique de la crise morale et culturelle du monde moderne.

Prix 24.90€
ISBN 978-2-493295-46-0
9 782493 295460